

Laura Benítez Grobet
Luis Ramos-Alarcón Marcín
(Coordinadores)

El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel

FFL
eSchola
Filosofía
UNAM


1
2
42


4
3
5

EL CONCEPTO DE SUSTANCIA DE SPINOZA A HEGEL



Serie Filosofía



Colección:
Mundus est fabula



Seminario de
Historia de la Filosofía

LAURA BENÍTEZ GROBET
LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN
Coordinadores

EL CONCEPTO DE SUSTANCIA DE SPINOZA A HEGEL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



La presente edición de *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel* fue realizada en el marco del proyecto UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 402614: "El problema de la sustancia en la filosofía moderna y sus antecedentes".

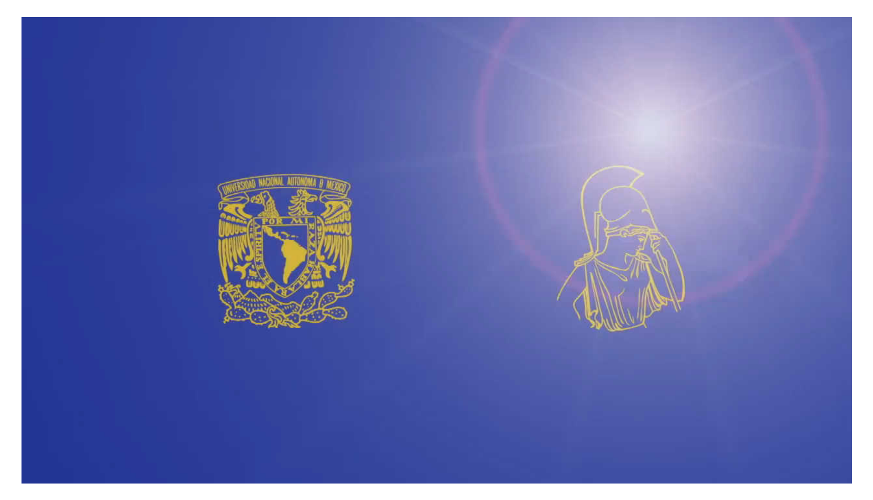
Primera edición: noviembre de 2018

Avenida Universidad 3000,
colonia Universidad Nacional Autónoma
de México, C. U, Delegación Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México

ISBN 978-607-30-1005-4

Hecho en México

EL CONCEPTO DE SUSTANCIA
DE SPINOZA A HEGEL



CONTENIDO AUDIOVISUAL
CLICK EN EL RECUADRO

TAMBIÉN PUEDES ACEDER VÍA QR



https://youtu.be/hnlGUG37J1w

Contenido interactivo

[Para regresar a este Contenido interactivo dar *click* en la flecha]

Agradecimientos

Este libro ha sido posible por medio del apoyo de muchas personas e instituciones. Los coordinadores agradecemos el incondicional apoyo de los autores para realizar sus artículos bajo las limitaciones de espacio y tiempo con que contamos, así como a su paciencia ante el tiempo que tomó la publicación de la obra. Asimismo, agradecemos a Antonio Rocha Buendía por su apoyo en la revisión del manuscrito original y a Fernanda Romero Quezada por la elaboración de los índices. También agradecemos al Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y, en particular, a Juan Carlos Cruz Elorza, por su apoyo en incluir esta obra como parte de la colección de libros de filosofía moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Por su parte, sea esta obra un homenaje al trabajo ininterrumpido del Seminario de Historia de la Filosofía, creado por José Antonio Robles García (q. e. p. d.) y Laura Benítez Grobet en 1985. Actualmente dirigido por Laura Benítez Grobet y Luis Ramos-Alarcón Marcín, el Seminario ha reunido en sesiones semanales o en coloquios anuales, a importantes especialistas hispanoamericanos en filosofía moderna, así como a especialistas de otras latitudes, con vistas a entablar un diálogo en beneficio de una mejor comprensión de nuestro pasado filosófico, fundamento de nuestro presente.

Por último, agradecemos a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México que, por medio del Proyecto PAPIIT IN402614, “El problema de la sustancia en la filosofía moderna y sus antecedentes”, ha dado los fondos para la publicación de este libro.

Introducción

Laura Benítez Grobet
Luis Ramos-Alarcón Marcín

En su búsqueda por comprender y actuar en la realidad, la filosofía realiza dos tareas: por una parte, describe la realidad en su búsqueda por aclarar qué es lo que permanece frente a nosotros o en nosotros; por otra parte, prescribe entre los posibles cursos de acción. Tradicionalmente se podría pensar que la primer actividad es trabajada por disciplinas filosóficas como la metafísica y la epistemología, mientras que la ética y la filosofía política trabajan la segunda actividad. Empero, ambas actividades están estrechamente relacionadas y, en numerosas ocasiones, no es posible separarlas.

El libro colectivo *El concepto de sustancia de Ficino a Descartes* ha mostrado de qué manera el concepto de sustancia ha sido redefinido por Aristóteles, Ficino, Bruno, Descartes, Hobbes, Mersenne y Gassendi, para cumplir estas dos funciones de la filosofía. Ese trabajo expuso tanto la riqueza como los problemas al emprender ambas tareas con dicho concepto, así como ventajas y desventajas de su rechazo. Desde la filosofía de Aristóteles, el concepto metafísico de sustancia (*hypokeimenon* y *ousia*) ha posibilitado homogeneidad cognitiva para explicar ciertos cambios en algo que se considera con identidad y permanencia. En latín, el verbo "*substo*" (infinitivo, *substare*) significa literalmente —entre otros significados— "lo que está debajo de". La filosofía moderna acepta la definición de sustancia como aquello que está debajo de cualidades, accidentes o modos, que es lo que nosotros vemos y tocamos; mientras que éstos cambian, la sustancia es aquello que les da soporte y posibilita el cambio en el tiempo, a la vez que permanece en sí misma en el tiempo y subsiste al cambio. Pero estos filósofos discuten los tipos de sustancias que existen o que podemos conocer y los tipos de cambios que pueden explicar. Este libro intentará mostrar que ésta no es una discusión gratuita.

Sin embargo, el estudio del concepto de sustancia a través de distintos autores muestra que no se trata de una historia lineal en donde los autores

estén formados en una fila india y los filósofos más recientes superan sin más a los filósofos anteriores. La puesta en juego del concepto muestra que los filósofos usan diversos argumentos para trabajar el mismo concepto de sustancia en distintos ámbitos, de modo que no hay ni siquiera una superación o abandono total del concepto. Con esto tampoco indicamos que se trata de una historia de relativismo en donde no hay criterios para identificar la claridad y adecuación de los mismos argumentos utilizados por los filósofos.

Traigamos aquí la crítica lockeana al concepto de sustancia. Aunque el lector se encontrará con un artículo dedicado a ésta, cabe indicar en esta breve introducción uno de los principales problemas a resolver por parte del concepto de sustancia. Locke pondrá la siguiente crítica en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*:

> Las nociones de substancia y de accidente son de poca utilidad para la filosofía. Aquellos que, los primeros, dieron en la noción de accidentes como una especie de seres reales que necesitaba de alguna cosa a la cual ser inherentes, se vieron obligados a descubrir la palabra substancia, para que sirviera de soporte a los accidentes. Si al pobre filósofo hindú (que imaginaba que la Tierra también necesitaba un apoyo) se le hubiera ocurrido esta palabra de substancia, no se habría visto en el apuro de buscar a un elefante para sostener la Tierra, y a una tortuga para sostener a su elefante. La palabra substancia le habría servido cumplidamente para el efecto. Y quien preguntara qué es lo que sostiene la Tierra, debería mostrarse tan satisfecho de la respuesta de un filósofo hindú que le dijera que es la substancia, sin saber qué cosa es, como nosotros nos mostramos satisfechos con la respuesta y buena doctrina de nuestros filósofos europeos, cuando nos dicen que la substancia, sin saber qué cosa es, es aquello que sostiene a los accidentes. De la substancia, pues, no tenemos ninguna idea de lo que sea, y sólo tenemos una idea confusa y obscura de lo que hace.[1]

Esta objeción se apoya en la posición empirista de Locke: este filósofo rechaza la postura cartesiana y spinoziana de que la filosofía debe tener fundamentos metafísicos que todo ser racional puede conocer al meditar por sí solo. Más bien, el inglés considera que todo el material de nuestro cono-

[1] Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 13, 19, p. 154.

cimiento nos viene, o bien, de la percepción sensible, o bien, de la introspección. A partir de los problemas del conocimiento desencadenados por la duda metódica cartesiana —que plantea la separación entre nuestras ideas y sus objetos—, Locke se pregunta por los fundamentos, la certeza y la extensión del conocimiento humano.[2] Considera que no se puede profundizar en filosofía si antes no se examinan los objetos y capacidades del entendimiento humano. No hacer esto sólo lleva a que los seres humanos dediquen frecuentemente sus energías intelectuales para abordar problemas que su entendimiento no puede resolver. En este caso particular, Locke acepta el dualismo cartesiano entre entendimiento y mundo físico, pero rechaza que podamos tener un conocimiento claro y distinto de estas realidades, pues de éstas no podemos tener percepciones y, por tanto, no podemos formarnos ideas simples. Por eso pretender lo contrario conduce al escepticismo, el problema que el Locke del *Ensayo* busca evitar. Por el contrario, continúa el filósofo inglés con que, si el conocimiento se dedica a lo que sí puede conocer, hará progresos y el escepticismo tendrá menos fuerza.

Como muestra la metáfora del filósofo hindú, el concepto de sustancia sería un concepto oscuro que se utiliza para pretender evitar una regresión al infinito sobre el soporte de lo que vemos y tocamos; pero Locke mira esa regresión como una abstracción de lo que nos rodea —por ejemplo, de este papel y de estas manos— hasta postular un soporte común a todo lo que vemos y tocamos. Como Locke rechaza la existencia de ideas innatas, no podemos aceptar que tenemos una idea innata de ese soporte —como pretendía Descartes— sino que, si existe tal soporte, deberíamos de poder tener una idea simple suya, sea de sensación o de los sentidos, por ejemplo. Tanto Descartes como Locke aceptarían que es imposible que los sentidos nos den ideas "directas" de las sustancias, pero por razones distintas: Descartes considera que las representaciones dadas por nuestros sentidos son modos de la sustancia, no la sustancia misma; en cambio, Locke acepta que la extensión corpórea, la figura, el movimiento y el reposo son ideas simples de sensación, en las que cooperan vista y tacto.[3]

El empirismo lockeano resulta, entre otras cuestiones que no trataremos en esta breve introducción, del interés de la época por identificar

[2] *Cf. ibid.*, I, 2.

[3] *Ibid.*, II, 3, 1, pp. 99-100.

ciertas regularidades en la naturaleza (inercia, gravedad de los cuerpos, transferencia de movimiento y fuerza, etcétera), así como de su capacidad de divulgar la manera de conducir experiencias para reproducir los resultados. La demostración pasa a ser no sólo un medio mental o en papel, sino que se trata también de un medio comunicable y reproducible por otros. Estos medios permiten a los filósofos modernos corroborar que la naturaleza no es una entidad azarosa e incognoscible, sino que se trata de un ámbito conocido por medio de la aplicación de las matemáticas y del álgebra y, a la vez, reproducible, con correspondencia entre lo que se encuentra en el papel y lo que sucede con los objetos externos. Éstos se presentan, desde la perspectiva de su geometrización, como objetos inertes que no actúan por sí solos, sino que requieren de la causalidad eficiente externa para ser.

A pesar de lo anterior, no se puede decir que Locke supera el concepto de sustancia, ni que muestra su inutilidad. En efecto, pues ante este ámbito de la naturaleza, surgen dos preguntas fundamentales para todos los filósofos modernos: por una parte, ¿cuál es el estatuto metafísico de las leyes de la naturaleza, de esos principios que explican y predicen la regularidad de los cuerpos? Por otra parte, ¿cuál es el estatuto de los seres humanos en relación con esas leyes (y los cuerpos que explican)? ¿Acaso los seres humanos son entes naturales más que cohabitan en la naturaleza, que siguen las mismas leyes con que pensamos a los entes naturales? O bien, ¿los seres humanos forman un ámbito propio y distinto al de los entes naturales? Es decir, ¿sólo hay naturaleza de los cuerpos o hay otra realidad pensante que otorga identidad? Los filósofos no recurren al concepto de sustancia sólo en el ámbito metafísico ni en el epistemológico, sino también en el ámbito práctico, es decir, en la ética y en la filosofía política como asidero de la identidad personal.

El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel

El presente libro llena el vacío de un estudio de la filosofía moderna centrado en el concepto de sustancia al conjuntar dieciséis artículos solicitados ex profeso a especialistas para comprender las discusiones y propuestas

conceptuales que hicieron los siguientes filósofos: Benedictus de Spinoza, John Locke, Leibniz, Geroge Berkeley, David Hume, Immanuel Kant y G. W. F. Hegel. Debido al distinto interés, extensión y relevancia otorgada al concepto de sustancia por cada uno de estos autores, algunos filósofos son tratados en más de un artículo.

La *Ética* de Spinoza enfrenta el problema de explicar tanto la comunidad como la diferencia de los modos y, entre ellos, a los seres humanos. En el artículo "Sustancia, inmanencia e individualidad en la *Ética* de Spinoza", Luis Ramos-Alarcón argumenta que la causalidad inmanente —aquella que afirma que la causa permanece en el efecto— permite que la metafísica y epistemología spinozianas conciban una naturaleza libre de toda determinación extrínseca a ella misma. Con ello, no se estima la realidad de una cosa existente por medio de un criterio extrínseco a la cosa misma (por ejemplo, un ideal moral o la instrumentalización de nuestro deseo), sino por medio de la realización de la causa inmanente como el esfuerzo por perseverar en su propio ser o, lo que es lo mismo, de una determinada proporción de movimiento y de reposo. Se trata de la individualidad como parte de la *Facies Totius Universi*, esto es, la extensión como naturaleza naturada. Spinoza no busca la pérdida de la individualidad, sino su fundamentación racional en la causalidad inmanente. La metafísica spinoziana identifica a la única sustancia con la naturaleza, pero no con el universo de cuerpos, por lo que no podemos decir que la sustancia sea una totalidad, ni siquiera un individuo.

Luciano Espinosa, en el artículo "Sustancia y orden en Spinoza: la praxis *perspectivista* de la razón", estudia que la oposición radical de Spinoza al antropomorfismo implica alguna clase de indeterminación en el conocimiento de la sustancia, así como que el ser humano ignore qué sea el orden común de la naturaleza. Estas cuestiones conllevan un inevitable perspectivismo: a) la razón logra la verdad pero, al mismo tiempo, eso significa adoptar un punto de vista acorde con la naturaleza humana y su *posición* en el universo; b) es necesario rectificar las valoraciones usuales hechas desde los hábitos de la razón; c) es muy importante para la vida cotidiana considerar los hechos como posibles, y d) las relaciones entre la sustancia y las cosas singulares son establecidas por las nociones comunes y, sobre todo, por la intuición.

María Luisa de la Cámara, en el artículo "Los corresponsales de Spinoza y el problema de la sustancia (1661-1665)", trata las dificultades de los corresponsales de Spinoza ante su noción de sustancia, sustancia única y dinámica. Las relaciones que los corresponsales mantienen con el filósofo son más o menos formales: adversarios como Blijenberg, amigos como Meyer y Simon de Vries, así como intelectuales curiosos como Oldenburg. Todos ellos le escriben entre 1661 y 1665 para comunicarle su desconcierto

ante una categoría que les cuesta reconocer. Sin embargo, el tema de la sustancia no es una cuestión de ontología pura: los destinatarios esperan una respuesta a sus dificultades que entrelazan cuestiones ontológicas, lógicas, religiosas y éticas acerca de la sustancia. Las respuestas de Spinoza integran una doctrina congruente con sus otros escritos, y proporciona a los primeros críticos de su metafísica un material para sus refutaciones.

A pesar del carácter fundacional del concepto de sustancia al inicio de la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Spinoza, sus menciones pierden relevancia hasta desaparecer a lo largo del texto. En el artículo "La sustancia spinozista: ¿el marco de un programa ético?", Diana Cohen muestra que esta pérdida se debe a que, conforme el texto se acerca al objetivo ético del programa spinozista, la relevancia del concepto de sustancia es transferida a la realidad modal. Cohen muestra que este objetivo es propuesto desde la segunda parte de la obra, en donde el filósofo neerlandés declara que se ocupará "de aquellas cosas que pueden conducirnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suma beatitud". El artículo defiende que el programa ético spinozista adquirirá su sentido más acabado en las últimas partes de la obra, en donde la salvación es amor intelectual de Dios y liberación del alma. Cohen expone que se trata de la comprensión de un Dios que se expresa, sin premios ni castigos, en las leyes de la naturaleza.

Por su parte, en el artículo "Sobre la idea de sustancia en John Locke", Carmen Silva analiza tres lecturas que han sido realizadas por filósofos contemporáneos sobre la crítica lockeana al concepto de sustancia: primero, una lectura crítica que reprueba la idea general de sustancia, por tener una naturaleza ininteligible, confusa y oscura. Segundo, una lectura positiva o constructiva que considera las ideas de clases de sustancias y evita la idea general de sustancia (principalmente el de la existencia de un sustrato incognoscible). Tercero, otra lectura positiva que considera el

contexto intelectual de Locke para discutir el papel que una idea de sustancia debería de cumplir.

El artículo de Daniel Garber, “Leibniz y el debate sobre la sustancia”, critica que los comentaristas de Leibniz tienden a centrarse en las mónadas y encontrar en éstas las doctrinas centrales sobre la filosofía en general, así como sobre la doctrina de la sustancia en particular. Pero este artículo muestra que la teoría de las mónadas pertenece a la última etapa filosófica del alemán. Asimismo, ofrece una perspectiva más completa porque pone atención en la sustancia corpórea en la época media del filósofo alemán. La perspectiva de la sustancia y la mónada tienen mucho en común: al estudiar la teoría de la sustancia corpórea de Leibniz en lugar de las mónadas, se muestra la relevancia de las ideas de unidad y actividad. Así, sustancia corpórea y mónadas son dos formas de trabajar un mismo compromiso filosófico por un mundo de unidades activas reales. Para Garber, esto es el verdadero corazón de la idea de sustancia en Leibniz.

El artículo de Leonardo Ruiz, “Leibniz: sustancia, expresión y fenómeno. El monadismo leibnizano y la correspondencia con Des Bosses”, aunque se centra en la tercera y última etapa de su obra, considera que en sus tres etapas buscó aclarar los “requisitos” o condiciones de posibilidad que dan razón de los fenómenos. Este artículo propone una solución a las aporías sobre la sustancialidad o no sustancialidad de los cuerpos orgánicos; en particular, a reconciliar la explicación de la realidad material en general por la difusión de la fuerza pasiva y la fuerza activa de las mónadas, con el hecho de que parece haber mónadas relacionadas con cierto cuerpo. A partir del apoyo en diversos textos leibnizanos y de sus cartas con Des Bosses, Ruiz muestra que Leibniz intenta ampliar su sistema para dar respuesta a nuevos problemas, como el del cuerpo orgánico, sin abandonar su sistema monadológico.

El artículo de Luis Antonio Velasco, “La sustancia individual en Leibniz”, presenta la idea leibnizana de “orden” aparecida en su *Discuros de metafísica*, en el año de 1686, como centro de su pensamiento metafísico en su última etapa, en lugar de las ideas de sustancia, mente, alma, universo o armonía. Para este autor, la noción de sustancia individual emerge como una idea colateral sin la cual el sistema leibnizano no podría ser pensado.

En el artículo “Berkeley y la sustancia espiritual”, Alberto Luis López analiza el concepto de sustancia en la obra del filósofo irlandés George Ber-

keley. Para ello estudia primero cómo se fue configurando dicho concepto, y qué papel cumplió en la obra no publicada de los *Comentarios filosóficos*, es decir, en la etapa de juventud del irlandés. Después analiza el concepto en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, obra donde ya aparece la versión definitiva del mismo, tal y como Berkeley lo concibió en su filosofía inmaterialista. Luis López arguye que a pesar de que los *Comentarios* muestran diversas concepciones, incluso contradictorias, sobre lo que sea el espíritu o sustancia espiritual, ya se vislumbra en ellos la noción definitiva que Berkeley desarrolló posteriormente en su *Tratado*.

El artículo de Sébastien Charles, "Actividad y pasividad en Berkeley", continúa con el estudio del concepto de sustancia pensante en el filósofo irlandés. Defiende que el inmaterialismo de Berkeley es sostenido por una ontología de grados de ser y de dependencia que recuerda al neoplatonismo. Esta ontología permite la atribución paradójica al espíritu humano de dos modalidades del ser bastante diferentes y que deben ser pensadas bajo una relación más vertical que horizontal: un espíritu podrá ser más o menos activo, pero nunca dejará de ser activo, mientras que una idea puede ser más o menos pasiva, pero nunca dejará de ser pasiva.

El artículo de Hazel Castro Chavarria, "La idea de una 'mente singular' en Hume: el 'qué o quién' ejecuta las actividades propias de una vida mental", estudia la tesis humeana del *Tratado de la naturaleza humana* que sostiene que el 'yo' no es más que un haz de percepciones. Dicho 'haz' puede, según Hume, llevar a cabo actividades mentales como, por ejemplo, atribuir identidad. Sin embargo, llama la atención que un mero 'haz de percepciones' —que sólo consiste en una multiplicidad de percepciones— pueda ejecutar un acto mental. El problema es que si el 'yo' sólo consiste en una 'colección' de percepciones, entonces ¿qué o quién' es el que realiza las actividades propias de una vida mental? Esta discusión ha sido interpretada en Hume desde la perspectiva trascendental kantiana, es decir, en términos de una autoconciencia o apercepción que representara aquella unidad siempre idéntica a sí misma. Pero este artículo plantea que ésta no es la perspectiva humeana, aunque esto no lo salve de problemas.

En el artículo "Sobre la existencia de las percepciones en el pensamiento de Hume", Mario Chávez Tortolero analiza la teoría de las ideas de Hume como una ontología alternativa. Chávez considera que Hume busca un

criterio del conocimiento humano y del comportamiento moral que discute con conceptos fundamentales de la tradición filosófica, como los de sustancia e identidad personal. En este sentido, el autor muestra que las críticas humeanas tienen el objetivo de promover un punto medio entre el sentido común y el sentido filosófico de la vida, la verdad y la moralidad. En el desarrollo de esta interpretación, el artículo expone las clasificaciones de las percepciones, en tanto que existencias independientes y fundamentales en la epistemología humeana. Posteriormente, expone los elementos de la subjetividad intermitente que se pueden derivar de ellas. Finalmente, considera las invenciones de la imaginación no como una facultad de representación entre otras, sino como una sustancia entre sustancias.

En el artículo "Un salvavidas de plomo. La pesada herencia sustancialista en la filosofía moderna", Leiser Madanes estudia las dos actitudes opuestas que caracterizan la filosofía moderna durante los siglos XVII y XVIII. Por un lado, algunos pensadores defienden que el universo es en principio perfectamente comprensible y transparente a la razón, pues pretenden que nada sucede sin una razón de su existencia. Para estos autores, una de las tareas fundamentales del filósofo será describir cómo debe ser el mundo para que satisfaga este supuesto de que sea transparente a nuestro entendimiento. Por otro lado, con Hume y Rousseau como exponentes, hay una actitud opuesta a este optimismo racionalista que rechaza una razón necesaria que explique la existencia en general, como tampoco lo hay para explicar la existencia de una cosa en particular, pues más bien lo contrario no es contradicción sino posibilidad. Madanes termina el artículo con el desarrollo de este postura en Nozick y Rescher.

Julián Carvajal, en el artículo "La sustancia en la ontología crítica de Kant", analiza el tema de la sustancia en el marco de la ontología crítica entendida como una analítica del entendimiento puro, que descompone la capacidad del entendimiento para descubrir los conceptos fundamentales y los primeros principios de todos nuestros conocimientos *a priori*. Carvajal desarrolla la exposición en cuatro apartados: 1) Líneas generales de la concepción kantiana de la ontología; 2) La sustancia como una de las categorías del entendimiento, indagando su origen *a priori* y su uso empírico; 3) El esquema trascendental de sustancia como condición necesaria para su aplicación a la intuición sensible, y 4) La sustancia como uno de los

principios puros del entendimiento que determinan *a priori* la referencia del discurso al objeto, esto es, la estructura de la objetividad.

Por su parte, el artículo de Maximiliano Hernández Marcos, titulado "'DE NOBIS IPSIS SILEMUS'. El desencantamiento kantiano del alma: de sustancia a sujeto moral", expone la ruptura kantiana con el cartesianismo moderno, para dar un sentido exclusivamente práctico a la noción de espíritu. Para ello, el artículo expone que cuando Kant disuelve el concepto

metafísico de alma o espíritu en la noción práctica de sujeto moral, este giro crítico tiene como presupuesto la reducción del uso teórico u ontológico tradicional de la categoría de sustancia al ámbito fenoménico del mundo externo y el rechazo correspondiente de la psicología racional, por el cual se negaba al Sujeto pensante el carácter de sustancia espiritual.

Este libro culmina con el artículo de Sergio Pérez-Cortés, "G. W. F. Hegel, la categoría de sustancia", donde se examina la categoría de sustancia dentro de la lógica de Hegel y muestra su vínculo con el propósito fundamental de esta filosofía, que es pensar la *realidad efectiva*. Para ello, considera el programa metafísico de Hegel sin el cual el propósito de la deducción lógica de categorías resulta difícilmente comprensible. El texto sigue paso a paso el desarrollo de la lógica en la sección llamada *realidad efectiva*.

Por último, el lector encontrará una serie de herramientas útiles para profundizar en los análisis y discusiones entre los principales filósofos modernos en torno al concepto de sustancia. Una lista de abreviaturas que permite identificar las obras filosóficas más citadas en este libro. Una bibliografía especializada en el concepto de sustancia que permitirá no sólo tener la referencia completa de los libros citados en los distintos artículos, sino identificar otras obras relevantes para la discusión sobre el concepto de sustancia desde Ficino a Hegel. Un índice de autores que permitirá buscar en qué páginas son tratados los autores que le interesan. Un índice de conceptos que permitirá buscar de manera más sencilla aquellos conceptos más tratados en los distintos artículos del libro.

Esta obra busca ofrecer más herramientas para entablar un diálogo tanto entre los especialistas hispanoamericanos sobre filosofía moderna, como con estudiantes y público en general que se interesen por comprender las fuentes de los conceptos, problemas y argumentos filosóficos que hoy en día dirigen nuestro pensamiento.

Lista de abreviaturas

La abreviatura es puesta en la primera columna, mientras que el título completo en la segunda columna.

Aristóteles

An. Post.	*Analíticos Posteriores*
Fís.	*Física*
Met.	*Metafísica*

Descartes

AT	*Adam & Tannery,*
Meditaciones	*Meditaciones Metafìsicas*
Principios	*Principios de la Filosofìa*

Berkeley

CF, Comentarios	*Comentarios Filosóficos*
Principios	*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*

Hegel

W	*Werke*
Lógica	*Ciencia de la Lógica*
Fenomenología	*Fenomenología del Espíritu*
Enciclopedia	*Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas*

Hume

THN, Tratado	*Un Tratado sobre la Naturaleza Humana*
EHU	*An Enquiry Concerning Human Understanding*
Dialogues	*Dialogues Concerning Natural Religion*

Kant

KvR	*Crítica de la razón pura*
AA	*Kants gesammelte Schriften*

Leibniz

A =	*Sämtliche Schriften und Briefe (ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Akade mie-Verlag, Darmstadt/Leipzig/Berlin, 1923-.*
G =	*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (ed. C.I. Gerhardt), 7 vols., Georg Olms, Hildesheim, 1978.
GM =	*Leibniz' Mathematische Schriften* (ed. C. I. Gerhardt), 7 vols. Georg Olms, Hildesheim, 1971.
Grua =	*Textesinéditsd'après des manuscrits de la Bibliothèqueprovincialed'Hanovre* (ed. Gaston Grua), 2 vols., París, Presses Universitaires de France, 1948. *L. Couturat, Hildesheim: Georg Olms, 1961.*
Discurso	*Discurso de Metafísica*
De originatione	*Acerca de la origine radical de las cosas*

Locke

Ensayo	*Ensayo sobre el Entendimiento Humano*

Spinoza

CM	*Pensamientos metafísicos*
E	*Ética*
Ep	*Epistolario, Núm. de carta*
KV	*Tratado Breve*
TIE	*Tratado de la reforma del entendimiento*
TTP	*Tratado Teológico Político*

1. El concepto de sustancia en Spinoza

Sustancia, inmanencia e individualidad en la *Ética* de Spinoza

Luis Ramos-Alarcón
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
luisramosalarcon@gmail.com

Abstract. This paper argues that immanent causality —that which affirms that the cause remains in the effect— is a key concept in Spinoza's metaphysics and epistemology in order to exclude external causality in nature. Things should be studied in their selfs, through their conatus as the realization of their immanent cause, *i. e.*, a certain proportion of movement and rest; and not through external criteria —such as a moral ideal or a desire. Individual things are part of the Facies Totius Universi, *i. e.*, extension as natura naturata or the world of bodies; but not parts of the unique substance. Thus the unique substance is not a whole nor an individual, and Spinoza dont cast away indivudality, but tries to ground it in immanent causality.

Introducción

Spinoza considera que sólo conocemos adecuadamente algo por medio del conocimiento de su causa, por lo que la tarea del conocimiento inicia con una idea adecuada de la fuente de la esencia y de la existencia de cualquier cosa. Esa fuente es la única sustancia, principio de inteligibilidad: el orden del ser es el mismo que el orden del conocer, de manera que conforme mejor conocemos las cosas naturales y sus acciones, mejor conocemos sus patrones causales o leyes y, por ende, mejor conocemos la esencia divina.[1] Empero, esta identidad de órdenes parece enfrentarnos a una petición de principio: ¿cómo obtendremos una idea adecuada de la única sustancia sin recurrir antes a las ideas que tenemos de las cosas, pues éstas no podrán ser adecuadas sino hasta que tengamos una idea clara de la sustancia? La *Ética*

[1] 1KV7, pp. 44 y ss. Hubbeling considera que, en este punto, debemos recordar lo dicho por Descartes: si no tenemos una idea clara y distinta de Dios, nunca saldremos de la duda. *Cf.* Hubbeling, *Spinoza*, pp. 45 y 79, y AT VI, ad cap. VI.

de Spinoza enfrenta el problema de explicar tanto la comunidad como la diferencia de los modos y, entre ellos, a los seres humanos. ¿La filosofía spinoziana puede distinguir entre una persona y una taza de café o todo se confunde como parte de la única sustancia? Al parecer, un sistema que afirme la existencia de una sola sustancia reafirmará las conclusiones de Parménides, a saber, que sólo es pensable el ser y negará —o será incapaz de explicar— todo cambio y pluralidad.

Esta dificultad ha motivado lecturas muy diversas, desde versiones místicas[2] que demeritan los textos políticos del autor, hasta versiones éticas y políticas que rechazan su metafísica.[3] Es fundamental cuestionar la capacidad de la filosofía spinoziana para explicar las condiciones, relaciones y diferencias entre los individuos existentes, los inexistentes, los posibles y los imposibles, pues sólo una explicación satisfactoria nos permitirá distinguir las disciplinas, sea la misma metafísica, la física, la epistemología, la moral y la política. Para ello dedicaremos un apartado a cada una de las tesis que hemos mencionado.

Para comprender la individualidad en la metafísica de Spinoza,[4] relacionaremos tres tesis:

(1) existe una sola sustancia;

(2) la única sustancia es un ser absolutamente infinito que expresa su esencia por medio de infinitos atributos, y

(3) todo cuanto es, es una modificación o afección de la sustancia y ésta es necesariamente la causa inmanente de todo cuanto es.[5]

[2] *Cf.* Carlos Brandt, *Spinoza y el panteísmo*; Paul Wienpahl, *Por un Spinoza radical*. Como sostiene Hubbeling (*op. cit.*, p. 78), a Spinoza no le interesa una experiencia mística de la realidad, si por ella entendemos visiones extáticas.

[3] *Cf.* Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*.

[4] Hubbeling (*op. cit.*, pp. 46-48) sostiene que, en los textos spinozianos, encontramos cuatro maneras de formular o construir racionalmente la idea de Dios. La primera fundamentación la encontramos en el *Tratado breve* y concibe a Dios como *ens perfectissimum* (KV; Ep 60); la segunda, la *causa sui* (E1d1; Ep 83, p. 335), un ser cuya esencia implica la existencia; la tercera y cuarta están contenidas en E1Def6: Dios es el ser incondicional o absolutamente infinito y es una sustancia constituida por infinitos atributos.

[5] En este breve ensayo tenemos que dar por supuestos importantes principios de la metafísica spinoziana. Remitimos al lector al primer capítulo de Luis Ramos-Alarcón, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*, pp.

1. La unicidad de la sustancia

Para comprender la relación entre el orden del ser y el orden del conocer en la metafísica spinoziana, cabe recordar que el holandés considera al método geométrico como el paradigma del conocimiento adecuado: el conocimiento que la sola mente humana produce posibilita la geometría, esto es, la producción de sus propios objetos que no requiere de la correspondencia con el mundo sensible para confirmar sus demostraciones. Más bien, a partir de axiomas o nociones comunes evidentes e innegables, así como de definiciones indemostrables y no contradictorias, la mente[6] demuestra proposiciones por su poder autónomo.

Spinoza define el concepto de sustancia en los siguientes términos: "Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado".[7] El hilo conductor de la ontología spinoziana es la afirmación de que todo lo que existe lo hace por sí mismo o por medio de otra cosa,[8] es decir, todo lo existente es una sustancia o un modo suyo (E1d5: aquello que es en otra cosa como su afección y se entiende por medio de ella). Por ello, las sustancias son ontológica y epistemológicamente anteriores a sus afecciones o modos.[9] Por su parte, el entendimiento concibe una sustancia a través de

---

12-36. Cabe decir que, debido a que las modificaciones de la sustancia son posteriores a ella, primero debemos elucidar qué es la sustancia y en qué consisten sus atributos para luego dar cuenta de sus modificaciones. Esto es, sin el conocimiento de Dios no conocemos nada, pues él es fuente de conocimiento. *Cf.* KV I, 7, pp. 44 y ss.

[6] Aún así nos queda la duda: ¿acaso la mente humana que piensa esto no es parte de las cosas (3) que requieren de (1) y (2) para ser comprendida adecuadamente? Aunque este ensayo no solucionará del todo este problema, cabe decir que la clave será la causalidad inmanente.

[7] E1d3. En E1d6, Spinoza enuncia la esencia divina y es demostrada a través de las primeras once proposiciones (E1p10s y E1p11), mientras que las veinticinco restantes deducen las consecuencias que se siguen de la existencia de la única sustancia. No distinguiremos ni ahondaremos en las distintas vías con las que Spinoza construye el concepto de Dios; para ello remitimos al lector al 5o. capítulo de Martial Gueroult, *Spinoza: Dieu, (Éthique, 1),* pp. 177-204.

[8] E1a1. Spinoza sostiene que en la naturaleza sólo hay sustancias y sus afecciones en E1p4d; en otros términos, fuera del entendimiento (*i. e.*, la actividad que identifica una esencia en sí misma como el atributo de una sustancia), las cosas existentes sólo se distinguen entre sí en cuanto que son sustancias o afecciones suyas.

[9] E1p1.

un atributo suyo,[10] pues un atributo es lo que el entendimiento concibe como (*tamquam*)[11] constitutivo de la esencia de una sustancia.[12] No hay dos o más sustancias con el mismo atributo[13] pues dos o más cosas cuyos conceptos no se distinguen en nada[14] son absolutamente idénticas. Sustancias con distintos atributos tienen esencias distintas y, por tanto, no tienen nada en común entre sí[15] y una no puede ser entendida por la otra,[16] en cuyo caso una no puede ser causa de la otra[17] y, en consecuencia, una sustancia no puede ser

producida por otra sustancia.[18] Con ello descarta que todo aquello que sea generado —como los seres humanos— sea una sustancia.

Spinoza propone el siguiente argumento *a priori* para la existencia de la única sustancia: cuanta más realidad (*realitatis*) tiene una cosa, más fuerza (*vis*) tiene para existir por sí misma[19] y menos obstáculos encuentra para la realización de su potencia. Cabe decir que Spinoza no entiende el concepto de *potentia*[20] en el sentido aristotélico de oposición al acto, sino como la identidad de la esencia y potencia en términos de la fuerza (*vis*) o el poder (*posse*) que es en acto (*est*).[21] Si aceptamos que la esencia de la

[10] E1p4d.

[11] Este adverbio ha generado mucha polémica entre los comentaristas del holandés para interpretar la realidad o idealidad del atributo. *Cf.* Miquel Beltrán (*Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano judía,* pp. 18-33), quien evalúa las distintas interpretaciones sobre la realidad o subjetividad de los atributos: Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method*; Johnathan Bennett, *Un estudio de la ética de Spinoza*; Gueroult, *op. cit.*, etcétera, y se decanta por la segunda opción.

[12] E1d4.

[13] E1p5.

[14] En el caso de la sustancia, el concepto es de aquello que constituye su esencia. *Cf.* E1P5D.

[15] E1p2.

[16] E1a5.

[17] E1p3, E1a4.

[18] E1p6, E1p6c.

[19] E1p11s. El texto latino pone: "Nam cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicuius rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat".

[20] Eugenio Fernández nos ofrece una definición de potencia en sentido amplio y fuerte: "potencia ontológica, esencialmente capaz de hacer ser y activa de hecho, que se distingue netamente de la 'potestad' o del poder, y se expresa en el deseo, la duración, la alegría..." Eugenio Fernández García, *Potencia y razón en B. Spinoza,* p. XII.

[21] Robert Misrahi, *Spinoza*, p. 33.

sustancia no puede concebirse sino como existente y que no es causada por otra sustancia, concluimos que una sustancia es *causa sui*, es decir, es producida por sí misma.[22] A partir de que la perfección y la realidad de una cosa son lo mismo,[23] la sustancia es infinitamente perfecta[24] porque su perfección es su misma realidad sin que esta expresión tenga una connotación moral.[25] Aún más, podemos pensar esa sustancia como una actividad pura que al mismo tiempo se ejerce de muchas maneras y, conforme más potencia tiene, más constituciones tendrá, es decir, más atributos la expresarán.[26] Por lo tanto, no hay razón para limitar esa potencia y no pensar que esa sustancia tiene una infinidad de atributos, cada uno de los cuales deberá concebirse por sí mismo.[27] Cada atributo expresa todas las propiedades divinas[28] y, sin embargo, las refiere a una misma sustancia. En otros términos, cada atributo tiene autonomía epistemológica pero no ontológica, esto es, el entendimiento concibe a cada atributo como distinto y único, aunque aquello que concibe lo refiere a una misma sustancia. Por lo tanto, en la ontología spinoziana no hay jerarquías ni causalidad entre los atributos divinos.

[22] E1d1, E1p7d.

[23] E2d6.

[24] A diferencia de otros autores como Descartes, que definen a Dios como lo infinitamente perfecto, para Spinoza esto es una propiedad de lo absolutamente infinito. *Cf.* Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pp. 63 y ss.; Luciano Espinosa Rubio, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, pp. 65 y ss.

[25] E1p33s2. Esta perfección infinita no es la cualidad moral de la bondad suprema, como la define el argumento ontológico de la existencia de Dios enunciado por san Anselmo; en efecto, este argumento asimila infinitud y perfección moral: que Dios sea el ser infinitamente perfecto significa que es el ser supremamente bondadoso. *Vid.* San Anselmo, *Proslogium*, *apud* Hirschberger, *Historia de la filosofía*, I, pp. 334 y ss. Filósofos como Descartes y Leibniz retoman este argumento para afirmar que la perfección infinita es la principal propiedad divina, *cf. Principia*, I, 14, y *Meditaciones*, III, AT IX, pp. 38-40. Pero Spinoza considera que no se ha tenido el cuidado de distinguir los términos "perfecto" e "imperfecto" de su origen lingüístico, que consistía en designar la satisfactoria o insatisfactoria conclusión de un proyecto, *vid.* E4Praef; en el caso del argumento anselmiano, se llama perfecta o imperfecta una cosa en cuanto realiza o no su esencia, que en el caso del hombre y de Dios es la bondad.

[26] E1p9.

[27] E1p10.

[28] E1p10s: cada uno es infinito en su género, omnipotente, eterno, inmutable, necesario y único.

En consecuencia, formamos una idea de la esencia íntima de "el ser absolutamente[29] infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos[30] cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita".[31] Ésta es la definición spinoziana de Dios y no se trata de una definición teológica[32] porque no se basa en dogmas —ya sean impresos en las Sagradas Escrituras o afirmados en Concilios. Tampoco procede por oposición, por negación ni por abstracción[33] de las características de lo finito pues, dice Spinoza, "ser finito es realmente una negación parcial y ser infinito es una afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza..."[34] Es decir, Dios no es un determinado género del ser[35] sino la pura existencia cuyo concepto se forma por sí mismo al margen de las demás cosas.[36] A partir de ello, podemos afirmar que Dios existe necesariamente por

[29] *Vid.* Ep 36, p. 185, en donde Spinoza utiliza el término "absoluto" para significar "autonomía" o "autoafectante", esto es, algo cuyas afecciones no son externas; por ejemplo, en E2p9d leemos que el pensamiento absoluto es un pensamiento autónomo. R. Misrahi (*op. cit.,* p. 49) nos recuerda que "la lengua spinozista, a todo lo largo de su obra, observa las tres reglas fundamentales siguientes: 1a.) conservar todo el vocabulario tradicional; 2a.) cambiar el significado de todos estos términos, y 3a.) dar siempre la definición propiamente spinozista de esos términos".

[30] *Cf.* Atilano Domínguez, *Spinoza (1632-1677)*, p. 35. El discurso macrológico subraya que la definición de Dios es coherente lógicamente y fecunda metafísicamente. *Vid.* L. Espinosa Rubio, *op. cit.,* pp. 55 y ss.

[31] E1d6.

[32] Desde la perspectiva spinoziana, la teología procede por luz sobrenatural al grado de que es imposible una teología racional: se trataría de la supeditación de la razón (que es autónoma) a creencias no racionales. *Vid.* Marilena Chaui, *Política en Spinoza,* pp. 17-19. La definición de Dios se sostiene en la pura especulación de la razón o luz natural para explicar al Ser que tiene autonomía ontológica y epistemológica y formar su concepto por sí mismo, *cf.* E1d3. Es una definición adecuada y perfecta porque explica la esencia íntima de su objeto y permite deducir lo que se siguen de ese objeto, ya sean propiedades o efectos, a la vez que distingue éstas del objeto.

[33] La sustancia spinoziana no es una abstracción de la realidad, pues el proceso de abstracción desvincula la misma realidad.

[34] E1p8s1.

[35] Por ello, la definición de Dios no procede por género y diferencia, *vid.* 1KV7, §9; de lo contrario, no podríamos enunciar la misma definición de Dios.

[36] El holandés reutiliza la distinción real cartesiana para hacer de la afirmación el principio especulativo de su ontología y, en lugar de definir la única sustancia por oposición, podrá definirla a partir de la univocidad y distinguirla a la vez, conservando su respectiva positividad. La fórmula de esta nueva lógica es *non opposita sed diversa*. *Cf.* G. Deleuze, *op. cit.,* p. 53.

sí mismo,[37] que es único[38] porque no hay otra sustancia fuera que él[39] y que todo lo existente es concebido a través de él.[40] En cuanto pensamos sólo esa actividad pura sin las maneras en que se ejerce, pensamos en Dios como *Natura Naturans*, es decir, la única sustancia que se expresa en infinitos atributos.[41]

Spinoza considera que una cosa libre es aquella "que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar".[42] Dios es la única causa libre porque existe y obra por sus propias leyes[43] y no coaccionado o determinado por algo fuera de él.[44] Por ello, la libertad no es una causa in-

[37] E1p11.

[38] E1p14.

[39] *Idem.*

[40] E1p15. Según Vidal Peña, en su instrucción a Spinoza (*Ética*, pp. 22-37) no podemos llamar propiamente al sistema spinoziano "monista", pues hay una infinidad de realidades y Dios no es la "realidad", la unidad de la pluralidad, ni la totalidad de una infinidad de partes, ni siquiera en el sentido sistémico. Por el contrario, J. Bennett (*op. cit.,* pp. 64 y ss.) sostiene que la metafísica spinoziana no sólo es necesitarista sino también monista y que se basa en una versión fuerte del principio de razón suficiente.

[41] E1p29s.

[42] E1d7.

[43] Para Spinoza, ley es aquello por lo cual algo actúa de una misma forma, fija y determinada, TTP 4:57. El pasaje sostiene: "La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada. Ahora bien, la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano; la que depende de la necesidad de la naturaleza es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o necesidad de la cosa; la que depende, en cambio, del arbitrio de los hombres y que se llama con más propiedad derecho, es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones". Por ejemplo, las leyes de la naturaleza humana son todas aquellas reglas de conducta que se siguen de la sola naturaleza humana y, según las condiciones de cada ley, los seres humanos tienen que actuar de determinada manera ante esas condiciones. En este sentido, los términos "ley" y "naturaleza" se identifican. Sobre la ley positiva o humana, *vid.* L. Ramos-Alarcón, *op. cit.*, pp. 200-203, 219-220.

[44] E1p17, E1p17c2. *Vid.* también E1p17s. E1p33s1 sostiene que: "Una cosa se llama necesaria o por razón de su esencia o por razón de la causa. En efecto, la existencia de una cosa se sigue necesariamente o bien de su misma esencia y definición o bien de una causa eficiente dada. Y por estas razones se dice también que es imposible, a saber, o bien porque su esencia o definición implica contradicción, o bien porque no se da ninguna causa externa que esté determinada a producir tal cosa".

causada sino una causa que surge de la necesidad[45] como autonomía y autodeterminación.[46] La libertad se opone a la coacción, pues una cosa coaccionada [*coacta*] es aquella "determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada [*certâ ac determinatâ ratione*]".[47] Dios se afecta a sí mismo y se determina a sí mismo, pero esta determinación no es una pasión, pues no es afectado por algo distinto a sí mismo.

La esencia y existencia divinas se identifican,[48] por lo que la potencia con la que Dios y todas las cosas existen y actúan es también la misma esencia divina.[49] Al causarse a sí mismo, Dios causa todas las cosas con absoluta necesidad.[50] Si bien Dios no es coaccionado, ¿acaso es causa transitiva de todas las cosas y se separa de ellas? El deísmo[51] ejemplifica un

[45] Como sostiene Javier Peña Echeverría (*La filosofía política de Espinosa*, pp. 13-14), el concepto de libertad muestra el intento spinoziano por conjugar realismo y racionalismo, los dos aspectos de la necesidad.

[46] E1p7, E1p16, E1p17, E1p23. Cabe decir que Dios no tiene fines como tampoco los tiene la naturaleza (E1Ap). Cabe decir que estas concepciones de la coacción y de libertad problematizarán desde la ética las acciones humanas, pues quienes son coaccionados por su propia historia y sociedad, ¿son responsables de sus actos? Para ello, *vid.* L. Ramos-Alarcón, *op. cit.*, pp. 146-156.

[47] E1d7.

[48] E1p20.

[49] E1p34; *cf.* E2p3s; CM 2, 11, p. 275, donde Spinoza habla de "*actuosa essentia*".

[50] E1p16, E1p25C, E1p25s, E1p34d. Para Descartes, Dios es causa de sí a la vez que es causa de todas las cosas. Mersenne le critica dicha afirmación en tanto que conduce a un panteísmo, pues considera que Dios es una sustancia increada e infinita y que no tiene comparación alguna con las otras sustancias que creó, la *res extensa* y la *res cogitans*. Para salir del embrollo, el francés distingue dos sentidos de "causa": una *causa sui* para Dios y otra *causa ex nihilo* para la sustancia extensa. Descartes, *Respuestas a las Primeras Objeciones (Caterus)*, AT IX, pp. 87-88, y *Respuestas a las Cuartas Objeciones (Arnauld)*, AT IX, pp. 182-188. *Cf.* G. Deleuze, *op. cit.,* p. 178, y G. Deleuze, *En medio de Spinoza, op. cit.*, pp. 24-26.

[51] Así sucede para el Dios del deísmo, doctrina que afirma una religión racional o natural no basada en revelaciones históricas de Dios, sino en su manifestación en la razón humana. Hay diversos tipos de deísmo: mientras que Herbert de Cherbury, *De Veritate* (1624), y el deísmo platónico de Cambridge consideraban que Dios gobernaba tanto el mundo físico como el moral, el deísmo francés (por ejemplo Voltaire, que utiliza la palabra "teísmo" para referirse al deísmo, *vid. Diccionario filosófico*, art. "Athée, Théiste"; *Tratado de metafísica*, 9) consideraba que el universo es una máquina ordenada y compleja y es razonable pensar que un gran diseñador lo creó y es responsable de él, pero ya no tiene comunicación con él, por lo que es un amo ausente y las plegarias, súplicas y esperanzas son estériles. Cabe decir que

Dios que es causa transitiva de las cosas, lo que le hace una especie de relojero que se retira al terminar su obra y de vez en cuando regresa para ajustar la maquinaria. Si el holandés afirmara este tipo de causalidad, tendría que aceptar que hay algo fuera de Dios independiente de él, por lo que tendría que negar que Dios sea la única sustancia.[52]

Pero el holandés no sólo defiende la unicidad de la sustancia, sino también que todas las cosas que son, son en ella y deben ser concebidas por ella.[53] Esto se apoya en el siguiente presupuesto de la metafísica spinoziana, a saber: Dios expresa paralelamente su esencia eterna e infinita a través de una potencia de actuar y otra de pensar.[54] Es decir, a la vez que realiza infinitas acciones, piensa infinitas ideas; o bien, toda realidad formal[55] que se sigue de Dios, también se sigue como realidad objetiva. De ahí que considere un axioma que "el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la

Kant distingue deísmo y teísmo, *vid.* KrV, Dialéctica, III, §VII). *Cf.* Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, pp. 97 y 102; Runes, *Diccionario de filosofía*, p. 91; Abbagnano y Fornero, *Diccionario de filosofía,* p. 271; R. Audi, *Diccionario Akal de filosofía,* p. 26.

[52] E1p14.

[53] E1p15, E1p18d.

[54] E2p7c. El texto sostiene que "la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de actuar. Es decir, todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios". *Vid.* TIE 42. El paralelismo de los atributos explica la omnisciencia divina, es decir, que Dios conozca *ipso facto* y por medio de su pensamiento todos los modos que ocurren en los demás atributos. A partir de que el pensamiento es uno de los infinitos atributos divinos, Spinoza busca identificar dos proposiciones: Dios entiende todo aquello que produce con la misma realidad con que lo produce, y Dios crea todo lo que entiende con la misma perfección con que lo entiende: E1p33s2.

[55] Estos caracteres distinguen entre una idea esencia objetiva y una idea o esencia formal u objeto ideado (*ideatum*), TIE 33 y ss.; *vid.* la introducción de Vidal Peña en Spinoza, *Ética*, p. 66, nota 12. Decía Descartes en su Tercera Meditación: "si, entre las ideas que tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí [...]: si las tales ideas se consideran sólo como ciertos modos de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad y todas me parecen proceder de mí de una misma manera; pero si las considero como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Pues en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen, por decirlo así, más realidad objetiva, es decir, participan, por representación de más grados de ser o perfección que las que sólo me representan modos o accidentes". Descartes, *Meditaciones*, p. 110.

causa y lo implica".[56] En otros términos, el orden y la conexión de las causas de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas de las cosas,[57] es decir, conocer algo es saber cómo se produce.[58] De ahí que se identifique la fórmula epistemológica "ser concebido por" con la ontológica "ser causado por",[59] expresada como *causa sive ratio.*[60] Con esto explicará que la obra de la única sustancia sigue el principio de no contradicción, por lo que la sustancia no produce ni puede producir cosas contradictorias. De ahí la siguiente proposición: "De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito".[61] A partir de la necesidad de la naturaleza de Dios, el entendimiento infinito deduce todos los efectos que esa naturaleza causa,[62] a saber, infinitas cosas de infinitos modos.[63] En otros términos, Dios actúa con la misma necesidad con la que se entiende a sí mismo[64] y produce cuanto pueda concebir su entendimiento infinito como no contradictorio.[65]

[56] E1a4. *Vid.* E2p7d. De ahí que el conocimiento del efecto dependa del conocimiento de la causa y lo implique (E1a4), es decir, el conocimiento verdadero es un conocimiento de causas, a la vez que dicho conocimiento debe convenir con su objeto ideado (E1a6). Por tanto, no basta la descripción de las cosas para conocerlas en verdad, sino que se requiere de su proceso de constitución o génesis.

[57] E2p7. El texto en latín es el siguiente: "Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum". *Vid.* E2p19d, E2p20.

[58] Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, pp. 12 y 16.

[59] E1p16c. La identidad de la causa activa y la causa emanativa, que eran contrarias para la Escolástica, le permitirán a Spinoza identificar la causa eficiente (*causa*) con la causa formal (*ratio*). *Vid.* M. Gueroult, *op. cit.,* pp. 248-257.

[60] E1p11d2.

[61] E1p16.

[62] Cada propiedad que el entendimiento deduce de la esencia de la sustancia también es un efecto producido por ella, salvo las propiedades analíticas. Ep 83, p. 335, muestra que Spinoza pensaba en un futuro precisar la cuestión de las propiedades-efectos, pero la muerte no se lo permitirá. A. Matheron (*op. cit.*, pp. 15-16) sostiene que las propiedades analíticas expresan algún aspecto de la sustancia, como la existencia necesaria, la infinitud, la unidad, la inmutabilidad, etcétera.

[63] E1p16 afirma que "de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito".

[64] E2p3s.

[65] Dios nunca producirá algo lógicamente contradictorio.

En consecuencia, "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas".[66] Esto es, todas las cosas permanecen en la única sustancia pues ésta es su causa interna, potencia o fuerza determinada por otra afección.[67] Spinoza remite la percepción de la causa inmanente a los primeros momentos de la religión en una epístola a Oldenburg, secretario de la Royal Society: "Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas, y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número".[68]

Según el holandés, los antiguos hebreos y el mismo Pablo percibieron esta causalidad inmanente, pues considera una verdad eterna el principio paulino que afirma que en Dios vivimos, nos movemos y existimos.[69] A nuestro autor le parece suficiente suponer continuas adulteraciones en esas tradiciones debidas al temor de confundir Dios y criaturas, para explicar la distinción entre naturaleza y Dios, hasta distinguir el orden de la unidad y el del Ser.[70]

[66] E1p18.

[67] Spinoza recurrirá a los conceptos cusanos de *complicatio* y *explicatio* para afirmar la permanencia de los modos en la sustancia al estar sus esencias englobadas (*complicatio*) en la sustancia, a la vez que la sustancia permanece en los modos en cuanto éstos la expresan o desarrollan (*explicatio*) en la duración. *Vid.* Cusa, *Docta ignorancia*, II, caps. 3-6.

[68] Ep 73, p. 307, de Spinoza a Oldenburg, nov-dic, 1675.

[69] La cita bíblica es de *Hechos* 17:28. Es importante notar que este pasaje es una cita extrabíblica, en donde Pablo cita a Arato. Pero en los siglos XVII y XVIII muchos filósofos se apoyan en Pablo para "darle" fuerza al mundo; por ejemplo, Malebranche, Clarke y Berkeley. Pero Spinoza considera que este principio fue malinterpretado por los nuevos cristianos, primeros adulteradores de la verdadera doctrina cristiana. *Vid.* M. Gueroult, *Spinoza: L'Âme (Éthique, 2)*, pp. 585-586.

[70] Cusa, *Docta Ignorantia*, I, p. 32; II. Para Deleuze (*En medio de Spinoza,* pp. 23-25), la historia de la filosofía ya había intentado afirmar una sola causalidad a través de la liberación de factores externos a la causalidad inmanente, pero el temor de confundir Dios y criatura llevó a distinguir el orden de la unidad y el del Ser. En su *Parménides* (144a-145b), Platón presentaba distintas relaciones posibles entre el Uno y el Ser. *Vid.* Platón, *República*, 511b; Bréhier, *Historia de la filosofía*, vol. 1: *Desde la antigüedad hasta el siglo* XVII, pp. 118-119.

Sin embargo, con lo dicho hasta ahora no tenemos un principio que aclare las diferencias entre las cosas. Encontramos este principio en que Dios es causa inmanente de manera distinta en cada modo, pues éste es una determinación necesaria o negación parcial de la naturaleza divina.[71] Spinoza sostiene que un "ser finito es realmente una negación parcial y ser infinito es una afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza..."[72] Decir que de la naturaleza divina se siguen infinitos modos, es lo mismo que decir que hay infinitas determinaciones o grados de la naturaleza divina. De ahí que esta negación parcial no sea una privación[73] sino algo positivo, pues es la potencia o fuerza divina (*vis*) para existir y actuar de cierta manera. Esta determinación necesaria es una esencia que existe bajo una especie de eternidad, pues no existe *per se* sino por la necesidad divina.

La necesidad de la única sustancia fundamentará la necesidad de sus determinaciones. A partir de que la esencia divina es inmutable, "las cosas no han podido ser producidas por Dios de una manera ni en un orden distintos de como

---

Pero será Plotino quien conforme una metafísica en donde la unidad es causa emanativa del Ser y, por lo tanto, está jerárquicamente encima del él, *vid.* Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 3; V, 9, 3; asimismo, esta metafísica afirma que el Ser es causa inmanente de los seres, lo que significa que complica o comprende en sí mismo a todos los seres, a la vez que cada uno de ellos explica al Ser, Plotino, *Enéadas*, V, 1, 7; a pesar de que esta metafísica describe un doble movimiento de complicación y explicación del Ser a través de una causalidad inmanente, la unidad determina extrínsecamente al Ser como su causa emanativa, por lo que el Ser depende jerárquicamente de la unidad, *vid.* Plotino, *Enéadas*, VI, 9.

[71] E1p25c, E1p26d, E1p29. *Cf.* A. Domínguez, *op. cit.*, p. 31. Por ello, mientras que Dios es el ser absolutamente indeterminado, las cosas singulares no pueden ser indeterminadas sino que de su esencia deben seguirse ciertas cosas, *cf.* E1P36.

[72] E1p8s1.

[73] La negación es un límite o finitud a la esencia expresada por un atributo, pero no es una privación; nos dice Spinoza en una carta que "la privación no es el acto de privar, sino tan sólo la pura y simple carencia, que por sí misma no es nada", Ep 21, p. 128, de Spinoza a Blijenbergh, 28 de enero de 1665. Toda privación que percibimos es la simple ausencia de algo que nosotros atribuimos a las cosas, algo que esperamos encontrar; "[...] la privación no es más que negar de una cosa algo que juzgamos que pertenece a su naturaleza, y la negación no es más que negar de una cosa algo que no pertenece a su naturaleza", Ep 21, p. 129; la privación no es una cualidad de la cosa, sino únicamente el resultado de nuestra opinión comparativa.

han sido producidos".[74] Si la esencia divina cambiara, el orden en que las cosas son producidas y pensadas también cambiaría.[75] La necesidad es la principal característica de la naturaleza: en ella no hay nada contingente, azaroso ni ocioso,[76] sino que todo está determinado a actuar por la esencia divina de cierta forma.[77] La producción divina sigue un único orden y conexión de causas que serán las leyes y reglas universales de la naturaleza.[78] Dada la necesidad que impera en la naturaleza, el TTP sostendrá que "no hay ninguna sana razón que nos aconseje atribuir a la naturaleza un poder y una virtud limitados y afirmar que sus leyes sólo son aptas para ciertas cosas y no para todas".[79] De esto se sigue que Dios no hace milagros[80] y que, cuando alguien perciba eventos que crea que contradicen el orden de la naturaleza, no serán productos divinos sino de su propia ignorancia del orden de la naturaleza.[81] Por tanto, nos dice el holandés que

> [...] nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas; y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza.[82]

La naturaleza no es impotente ni hay vicios en las cosas naturales que la expresan dado que la causa inmanente es la misma para todas las cosas y asegura la inmutabilidad de las leyes naturales.[83] Cabe decir que Spinoza re-

[74] E1p33.

[75] E1p33s2.

[76] E1p36.

[77] E1p29.

[78] E2p7c; TIE 38, 42, 99; *cf.* A. Domínguez, *op. cit.*, p. 32.

[79] TTP 6:83.

[80] TTP 4; Ep 71, 73-75, 77-79.

[81] Si bien Spinoza rechaza los milagros, les otorga funciones morales y políticas muy importantes.

[82] E3Praef.

[83] Este argumento es parte de la discusión en contra de las morales que denuncian los vicios humanos.

significa diversos términos religiosos para utilizarlos en beneficio de su metafísica. Por ejemplo, identifica el gobierno de Dios[84] y su providencia[85] con el orden fijo e inmutable de las cosas naturales. Cabe decir que quien considera a Dios como un ente que puede cambiar de opinión y decretar distintos órdenes al que impera, no entiende la necesidad divina sino que la imagina.

2. La identidad de cada atributo en sus infinitos modos o afecciones

Para Spinoza, "pertenece a la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido".[86] Hablamos de la *esencia de un modo* en cuanto consideramos esta determinación o modo como un grado irreductible de la misma potencia divina —una unidad sistémica, activa, dinámica e individual.[87] En cambio, hablamos de la *duración* de esa esencia o de ese

[84] *Vid.* TTP 3:45-46; 2CM, 8-11; E1p15-E1p17; E1p32-E1p36; 1KV, 3-6.

[85] TTP 6:81 y ss., 87 y ss.; *cf.* Yirmiyahu Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, pp. 157 y ss.

[86] E2d2. Esta definición permite comprender a Dios sin las cosas, pues las esencias de las cosas no pueden ser comprendidas sin Dios pero Dios no pertenece a la esencia de ellas, *cf.* E2p10s2; así, es coherente la distinción entre Naturaleza Naturante y Naturada.

[87] Leibniz critica a Spinoza que sus modos son fantasmas o proyecciones de la única sustancia, pues ésta se quedaría con toda la actividad; es más, el filósofo alemán calificaba a Descartes como el padre del spinozismo porque el francés afirmaba que la extensión era inerte y pasiva; a la vez, consideraba que los ocasionalistas serían spinozistas, pues retiran todo principio de acción. El presente capítulo mostrará que esta crítica es injusta. *Cf.* G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión,* pp. 218 y ss. Para Leibniz, Renán y la tradición libertina, no era extraña la coexistencia entre averroísmo y spinozismo, pues ambos autores coinciden en ciertas ideas esenciales como la eternidad de la materia y del mundo, la negación de la inmortalidad del alma o la existencia de un solo intelecto. A pesar de ello, Diego Tatián (*La cautela del salvaje,* pp. 75-76, nota 60) recuerda que no hay testimonios de que Spinoza tuviera un conocimiento directo de Averroes; por ejemplo, en el inventario de la biblioteca de Spinoza, elaborado después de su muerte, no aparecen libros del árabe. *Cf.* A. Domínguez, *Biografías de Spinoza,* pp. 203-220; a pesar de ello, poco después de la muerte de Spinoza, Schuller dice a Leibniz que en el catálogo del holandés estaban los *Argumenta de aeternitate mundi* de Averroes, *vid*. Epístola del 29 de marzo de 1677; Freudenthal, pp. 203-4/25; Domínguez, *Biografías de Spinoza,* p. 222.

modo en cuanto actualiza la esencia en cierto tiempo y, por tanto, persevera en esa existencia. A partir de la causalidad inmanente, Spinoza sostiene que

> [...] Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, o sea (por usar un término escolástico), que Dios es causa del ser de las cosas. Porque, existan o no existan las cosas, siempre que atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni existencia ni duración. Y, por tanto, la esencia de las cosas no puede ser causa ni de su existencia ni de su duración, sino tan sólo Dios, el único a cuya naturaleza pertenece existir...[88]

Sólo la única sustancia, que es aquello que existe por sí y se concibe por sí, es capaz de dar fuerza a las cosas. Pero no se trata de la fuerza de su voluntad, sino una determinación de su propia esencia y existencia. En términos escolásticos, Spinoza sostiene que Dios es *causa essendi* y *causa fieri* de todas las cosas. La esencia de los modos no implica la existencia,[89] por lo que su existencia es efecto de Dios como su causa eficiente y próxima.[90]

Conocemos los modos de la sustancia a través de sus atributos. Pero no conocemos los atributos divinos por medio de procesos como la eminencia o la equivocidad,[91] sino a través de las mismas ideas del entendimiento, pues toda concepción ya implica un determinado atributo.[92] Esto no significa que cualquier modificación sea un atributo divino, sino que un atributo es la primera condición activa para la existencia de la cosa, sea un cuerpo o una idea.[93] Por ejemplo, supongamos que frente a mí hay una taza de café y

[88] E1p24c. El texto en latín es el siguiente: "Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum".

[89] E1p24.

[90] E1p25.

[91] E1p17s.

[92] E1p30. Para Spinoza, la idea verdadera conviene con su objeto (E1a6) y en la naturaleza sólo hay una sustancia y sus modificaciones, por lo que el entendimiento finito o infinito sólo comprende los atributos de Dios o sus modificaciones, *cf.* E1p30, E1p30d.

[93] Cabe recordar el argumento *a posteriori* de la potencia para demostrar la existencia de Dios. Este argumento afirma que poder existir es potencia y, viceversa, poder no existir es impotencia (E1p11d3). De esta afirmación se sigue la identidad de perfección y realidad (E2d6), así como el principio de que, cuanta más realidad (*realitatis*) tiene una cosa, más

tengo una representación de ella. En este caso, el entendimiento aprehende objetiva o idealmente una expresión que se refiere formalmente a una cosa,[94] es decir, consideramos el objeto de la idea de la taza de café. Este objeto es un cuerpo largo, ancho y profundo compuesto por algunas partes en reposo (la taza de cerámica) y otras en movimiento (el líquido). Este cuerpo singular no podría existir sin el movimiento ni el reposo, pero éstos tampoco podrían existir sin otra actividad que los posibilita, a saber, la extensión. Por lo tanto, la extensión es un atributo divino.[95] Por su parte, esta idea es un pensamiento singular que implica la intelección de un utensilio de cerámica que contiene un tipo de bebida, así como el apetito de esa bebida. Pero pensamiento y voluntad no son entes independientes sino modificaciones de un tipo de actividad, a saber, el pensar, es decir, la actividad de representarse algo. De esta manera, la representación singular no podría existir sin el entendimiento y la voluntad, como éstos tampoco podrían existir sin el pensamiento como condición previa. Por lo tanto, el pensamiento es un atributo divino.[96]

fuerza (*vis*) tiene para existir por sí misma (E1p11s) y menos obstáculos encuentra para la realización de su potencia. Si aceptamos que actualmente existen cosas finitas e imperfectas —como nosotros; aquí reconocemos la tercera vía para la demostración de Dios de Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, 2, 3; *Suma contra gentiles*, I, 13—, éstas no podrían existir por sí mismas sino como afecciones de una sustancia, en cuyo caso tal sustancia debe existir necesariamente por sí misma (E1p7) y ser infinita aunque sólo tuviera un atributo (E1p8).

[94] Deleuze (*Spinoza y el problema de la expresión,* pp. 3, 55, 106 y ss.) sostiene que la función del entendimiento en la filosofía spinoziana corresponde a una larga tradición estoica y medieval para la cual la expresión no se refiere a sí misma sino a otra cosa.

[95] E1p13, E1p13s, E1p14c2, E1p15, E1p15s; E2p2. La demostración *a priori* de la extensión procede por medio de la potencia de actuar: cuantas más acciones puede realizar un cuerpo, más perfecto es; habrá un atributo que englobe tales acciones y que, a su vez, éstas impliquen para poder ser y ser concebidas (E2p2d). La demostración *a posteriori* sostiene que, si hay cuerpos (como el que sentimos como nuestro: E2d1, E2a4, E2a5) entonces expresarán a Dios de cierta manera (E1p25c) y debe haber un atributo que los englobe y que éstos, a su vez, impliquen para poder ser concebidos (E2p2d). Ver nota anterior.

[96] E2p21. La demostración *a priori* del atributo pensamiento sostiene que podemos concebir un ser que puede pensar infinitos modos, por lo que tendrá una capacidad infinita de pensar; así, el pensamiento es un atributo divino (E2P1S). La demostración *a posteriori* sostiene que, si hay modos de pensar (como amor, deseo, ideas, etcétera. E2a2, E2a3, E2a5) entonces expresarán a Dios de cierta manera y debe haber un atributo que los englobe y que éstos, a su vez, impliquen para poder ser concebidos (E2P1D). Si bien el *mos geometrico* da

A pesar de que el argumento spinoziano afirma que Dios tiene una infinidad de atributos, el análisis de nuestra representación de la taza de café, así como el análisis de cualquiera de nuestras ideas y sus objetos, sólo concluyen que conocemos dos atributos: pensamiento y extensión. Según el holandés, esto se debe a que sólo estamos constituidos por ambos atributos y, de hecho, experimentamos nuestra finitud en cuanto constatamos que no podemos conocer más atributos.[97] Ésta no es la dualidad cartesiana, pues no se trata de dos sustancias distintas sino del paralelismo de las concepciones de dos tipos de constituciones de una misma sustancia.[98] Sin embargo, la afirmación de la existencia de infinitos atributos que ignoramos expone una fisura en la metafísica spinoziana pues, dado que somos modificaciones de la única sustancia, deberíamos existir también en todos los infinitos atributos y, por tanto, deberíamos de poder concebir esas existencias, lo que claramente no sucede.

la prioridad a las demostraciones *a priori*, creo que sólo de manera *a posteriori* podemos demostrar que la *res extensa* y la *res cogitans* son atributos divinos. Prueba de ello es que así lo demuestra Spinoza al inicio del segundo libro de la *Ética* para fundamentar su paralelismo: porque tengo ideas y un cuerpo, puedo concluir de manera *a posteriori* que la *res cogitans* y la *res extensa* son dos atributos divinos.

[97] Ep 56, p. 261. *Cf.* Hubbeling, *Spinoza,* p. 49. Si analizamos las ideas que tenemos, sólo encontraremos dos cosas que son en sí mismas y se conciben por sí, la cosa extensa y la pensante.

[98] E2p7s. Spinoza no se enfrenta al problema cartesiano y el del ocasionalismo de relacionar dos sustancia y atributos distintos. Se suele recurrir al término geométrico “paralelismo” para indicar la estrecha relación que hay entre los atributos.

Atributo	Modos inmediatos infinitos (Universo de las esencias)	Modos mediatos infinitos (Universo de las duraciones, comprende los modos finitos)	Modos finitos (duraciones)
Extensión	movimiento y reposo	Figura Total del Universo de la extensión	Cuerpos (humanos y otros)
Pensamiento	entendimiento y voluntad absolutamente infinito	Figura Total del Universo del pensamiento	Ideas (almas y mentes)

Pasemos ahora a los modos del pensamiento. Para el holandés, el entendimiento absolutamente infinito (en adelante, EAI) es el efecto inmediato del atributo pensamiento, un modo infinito[99] y existente *sub specie aeternitatis* (no es eterno *per se*, sino por su causa inmanente, una actividad divina que siempre se manifiesta).[100] Este modo es la idea que Dios tiene de sí mismo y de todo lo que se sigue necesariamente de su esencia.[101] Como vimos más arriba, a través de este modo Dios piensa paso a paso los infinitos modos que produce o que expresan su esencia a través de la infinidad de atributos,[102] pensamiento que sigue el principio de no contradicción. Cada

[99] Pues no hay nada en su género que lo pueda limitar, *vid.* E1p21. En términos de la sustancia, decimos que Dios se expresa primero en su naturaleza absoluta o, lo que es lo mismo, se expresa en él mismo. *Cf.* A. Matheron, *op. cit.*, p. 17.

[100] En una epístola a Schuller, Ep 64, p. 278, de 1675, Spinoza nombra al modo inmediato infinito del atributo pensamiento, a saber, el entendimiento absolutamente infinito (*Intellectus Absolute Iinfinitus*). Este modo desmiente el idealismo que se ha querido ver en Spinoza.

[101] E2p3.

[102] Esto no desvalora los otros atributos frente al pensamiento porque las ideas del pensamiento son los mismos modos que piensa pero bajo otro atributo: todos los modos se siguen

una de esas ideas que Dios tiene es la esencia objetiva de un modo o esencia formal,[103] a la vez que una idea verdadera no tiene más ni menos realidad que su objeto o esencia formal. El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de sus objetos,[104] sean éstos cuerpos, ideas u otras cosas. De hecho, el holandés identifica este EAI con la voluntad divina pero, por precisión terminológica, utiliza los términos "entendimiento divino o infinito" cuando considera la verdad eterna expresada por una idea verdadera, mientras que "voluntad o decreto divino" cuando repara en que esa verdad y su objeto dependen de la necesidad de la naturaleza divina.[105]

Pasemos a los modos de la extensión. Mientras que el EAI es el primer modo del pensamiento, el movimiento y el reposo es el primer modo de la extensión,[106] un modo inmediato,[107] infinito[108] y existente *sub specie aeternitatis*.[109] A partir de la graduación de la causalidad inmanente, este modo

---

con la misma necesidad, es decir, en el mismo orden y la misma conexión, *cf.* E1p11d3, E1p11s; E2p3s; CM 2, 11, p. 275.

[103] Por lo que cada idea implica a Dios como su causa inmanente para existir y para ser concebida, *cf.* E2p8c.

[104] E2p7.

[105] TTP 4:62-63. Esto empata con el orden fijo e inmutable de las cosas naturales: Dios sancionó sus decretos desde la eternidad y no cambia de parecer, por lo que sus efectos tampoco cambian. Nos dice en un escolio del primer libro de la *Ética*: "los decretos de Dios han sido sancionados por él mismo desde la eternidad, ya que lo contrario argüiría en Dios imperfección e inconstancia. Pero, como en lo eterno no hay ni *cuándo* ni *antes* ni *después*, de la sola perfección de Dios se sigue que Dios nunca puede ni nunca ha podido decretar otra cosa, o sea, que Dios no existió antes de sus decretos ni puede existir sin ellos", E1p33s2.

[106] E1p21, Ep 64, p. 278. Spinoza considera absurdos los principios físicos cartesianos porque, al suponer una extensión en reposo, le atribuyen inercia y, si bien ésta explica los movimientos actuales, requiere de Dios como un primer motor externo a la misma extensión, *cf.* Ep 83, p. 334. En otros términos, el francés no puede explicar por qué hay cuerpos a partir de su causa próxima, sino por una causa externa, remota y transitiva en Dios. Spinoza rechaza que la extensión sea una masa en reposo incapaz de ponerse a sí misma en movimiento pues, de ser así, permanecería eternamente en reposo y de ella jamás surgirá ninguna diferencia en la extensión, *cf.* Ep 81, p. 332. Sobre la relación entre los modos infinitos inmediatos y mediatos, remito al lector a mi artículo, L. Ramos-Alarcón, "Individuo y experiencia en Spinoza: respuesta al mecanicismo cartesiano", en L. Benítez y J. A. Robles, coords., *Mecanicismo y modernidad*.

[107] Pues es el primer modo que se sigue de la naturaleza absoluta del atributo, E1P21.

[108] No es delimitado por otra cosa de su misma naturaleza, E1d2.

[109] No es eterno por sí mismo, sino por el atributo, E1p21.

infinito comprende una infinidad de grados o modos finitos que también existen *sub specie aeternitatis*, cada uno de los cuales es una determinación del movimiento y reposo o, lo que es lo mismo, una determinada proporción de movimiento y reposo (en adelante, PMR). Se trata de las esencias de los cuerpos que duran o existen en acto.

Podemos llamar a cada modo infinito inmediato "el universo de las esencias": de los cuerpos, para el movimiento y reposo; de las ideas, para el EAI.

3. La identidad de cada modo en sus infinitos cambios o afecciones

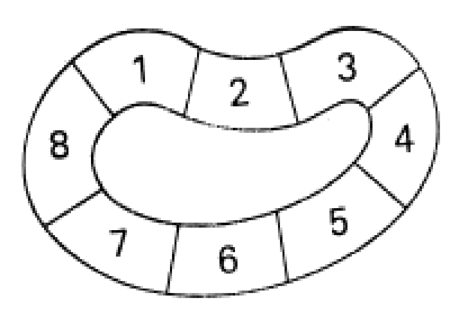
Ahora, a través del modo infinito inmediato, Dios crea un segundo modo infinito, pero mediato, en cuanto la única sustancia es afectada como extensión por una infinidad de modos finitos, mismos que durarán como *partes extra partes* que realizan determinadas proporciones de movimiento y de reposo. En el caso de la extensión, este segundo modo es un individuo[110] que existe *sub specie aeternitatis* y subsume todos los cuerpos que duran o existen en acto. Spinoza le llama "Figura total del universo" (*Facies totius Universi*, en adelante FTU),[111] y considera que se trata de "un individuo, cuyas partes, esto es, todos los

[110] Spinoza define un individuo como la proporción de movimiento y de reposo entre sus partes en los siguientes términos: "Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros [à reliquis coërcentur] a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción [*certa quadam ratione*], diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos", E2p13s Definición. Según esta definición, hay dos tipos de individuos: uno cohesionado de manera cinética por la presión de los ambientes y otro de manera dinámica por la comunicación de cierta PMR entre sus partes. *Cf.* Ramos-Alarcón, "Individuo y experiencia en Spinoza", pp. 52 y ss.

[111] *Vid.* E2p13s, E2Lema7. Es importante notar que sólo podemos llegar al concepto de *Facies* por medio del concepto de potencia, nunca por el concepto cartesiano de cuerpo. Empero, esta demostración salta del plano del modo finito dado (los individuos que somos y que vemos) al del modo infinito que no podemos vemos ver más que como parte suya. Aquí cabe la crítica kantiana al salto de la existencia fenoménica de lo dado a la nouménica del universo como su contenedor.

cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total".[112] En otros términos, es un individuo que conserva la misma PMR entre sus partes, que son a su vez individuos que duran por medio de un conato determinado.

Estos cuerpos compuestos son individuos[113] que duran conforme conservan su determinada PMR, es decir, en cuanto sus efectos conservan esa proporción de movimiento y de reposo. Ilustremos el concepto de individuo de la *Ética* con el modelo del "círculo de cuerpos movidos" (en adelante, CCM), modelo que Spinoza utiliza en sus *Principios de la filosofía cartesiana* para explicar el movimiento mecánico.[114]



[112] Ep 64, p. 278.

[113] Un individuo es un cuerpo compuesto, sea por otros cuerpos compuestos o por cuerpos muy simples, corpúsculos indivisibles que existen en colectividades infinitas y sólo se distinguen por su grado de movimiento o reposo. Para la noción de *corpora simplicissima*, *cf.* E2p13 a1a, a2a, Lemas 1, 2, 3, 3c, a1b, a2b.

[114] En PPC 2, d9 presenta este dibujo con la siguiente definición: "Por círculo de cuerpos movidos sólo entendemos aquel en que el último cuerpo, que se mueve por impulso de otro, toda directamente al primero de los movidos, aunque la línea, descrita por el conjunto de todos los cuerpos bajo el impulso de un único movimiento, sea muy sinuosa". Este movimiento circular explica un movimiento infinito en cuanto gira sin cesar. Más adelante leemos en la definición 21: "Si, cuando el cuerpo 1 se mueve hacia el cuerpo 2, impulsa a éste y el cuerpo 8, en virtud de este impulso, se mueve hacia el cuerpo 1, entonces los cuerpos 1, 2, 3, etcétera, no pueden estar en línea recta, sino que todos ellos, hasta el 8, forman un círculo completo".

Identificamos al individuo con el círculo como un todo que cohesiona a sus partes[115] y, a la vez, lo distinguimos de cada una de sus partes: la parte 1 mueve a la 2, ésta a la 3 y así se afectan en cierto orden hasta que la 8 mueve a su vez a la parte 1. Entonces, encontramos dos tipos de causalidad:

A) *Sistema o proceso completo*: la esencia del círculo o PMR es un círculo sinuoso con ocho partes. El círculo es una totalidad o un individuo que *causa* de manera *adecuada*[116] el movimiento de sus partes pues éstas se afectan según el orden del todo. Es decir, existe por su causa inmanente y se explica por ella sola, por lo que no requiere de otra cosa para ser comprendida. Asimismo, el CCM es *causa adecuada* de su propia existencia en cuanto conserva sus partes con ese movimiento (1 afecta 2, éste a 3, etcétera, hasta 8 y éste a 1).[117] La existencia del círculo es causada por el ordenamiento de las partes según la determinada esencia o PMR, que está compuesta por ochos cuerpos, y se mantendrá por diversos procesos como la nutrición, el crecimiento, el decrecimiento o el movimiento del mismo círculo.[118] En cuanto se

[115] Spinoza define coherencia o conexión [*cohaerentia*] de las partes de un todo en una epístola: "Por conexión [*cohaerentia*] de las partes no entiendo pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan [*sese accommodare*] a las leyes o naturaleza de otra parte, [de manera] que no existe la mínima contrariedad [*contrarientur*] entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan [*se accommodare*] realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible…" Ep 32, p. 170, de Spinoza a Oldenburg, octubre-diciembre de 1665. La conexión o cohesión de las partes de un todo es el acomodo, ajuste o adaptación entre sus leyes o patrones de conducta, de manera que no son contrarias entre sí sino que colaboran entre sí para "traer a la existencia" la esencia de su todo, el individuo.

[116] Spinoza dice: "llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma" (E3d1).

[117] E1p29.

[118] El individuo dura sólo si conserva y reproduce su particular proporción de M/R y adapta sus partes según las siguientes condiciones: 1o.) *Nutrición*: puede cambiar sus partes por otras que cumplan la misma función (E2Lema4); 2o.) *Crecimiento* o *decrecimiento*: puede crecer o decrecer si sus partes mantienen la proporción de M/R entre ellas (E2Lema5); 3o.) *Movimiento*: se pueden mover algunas de sus partes (E2Lema6) o todo el individuo (E2Lema7). Un individuo es un sistema abierto que colabora con el exterior y no un sistema cerrado como en la física cartesiana, *cf.* Bertalanffy, *Teoría general de los*

rompa el círculo, la esencia dejará de durar o existir en acto, aunque seguirá existiendo *sub specie aeternitatis* en el modo infinito inmediato del atributo extenso.

B) *Parte del sistema o proceso completo*: cada parte (1, 2, 3, etcétera) del CCM es *causa inadecuada*[119] de su propio movimiento, pues es movida por otra parte finita que existe en acto y que también es determinada por otra parte finita que existe en acto (1 determina a 2, pero 1 es determinada por 8, etcétera). En cuanto consideramos este nivel de afecciones entre las partes y preguntamos por la primera causa de su movimiento o reposo, caemos en una regresión *ad infinitum*: un modo finito es causado por otro modo finito y éste por otro y así al infinito.[120] En este nivel no se puede establecer que una parte sea la primera en mover a las demás y, en este sentido, podemos afirmar que este círculo es un infinito actual, independientemente del tiempo que dure.

Desde esta perspectiva, pensaremos los distintos cuerpos como distintas determinaciones de proporción de movimiento y de reposo. Para la física spinoziana, cada individuo es un cuerpo compuesto que se distingue de otros individuos por la determinada proporción de movimiento y de reposo entre sus partes. Hay individuos que comprenden a otros individuos como sus partes, de manera que la FTU es la suma de todos los cuerpos.[121] Notemos que sólo hay cuerpos finitos y que sólo los encontraremos

---

sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones, pp. 17-18. Pues, a partir de un proceso de "auto-eco-poiesis", es una autoconstrucción relacionada con el entorno que la rodea. *Cf.* L. Espinosa Rubio, *op. cit.*, pp. 155 y ss.

[119] Spinoza llama causa inadecuada o parcial: "aquella cuyo efecto no puede ser entendido por ella sola", E3d1. El cuerpo humano es causa inadecuada de sus imágenes en cuanto percibe el efecto que genera el cuerpo externo sin la causa.

[120] E1p28.

[121] Para la física spinoziana, la FTU es un individuo como el CCM cuyas partes podrán cambiar de muchas maneras sin que varíe la PMR de la Figura. Asimismo, las partes que componen a la Figura también son individuos muy compuestos, que explican su existencia a veces de manera adecuada (según A, en cuanto su existencia se sigue o se explica sólo por su PMR), a veces de manera inadecuada (según B, cuando su existencia es causada por una combinación de su PMR y de las PMR de otros cuerpos que le afectan). La FTU es

como partes de la FTU. De ahí que en el universo haya infinidad de cuerpos distintos, círculos de cuerpos movidos y cadenas causales y, a la vez, se explique la diferencia entre esos cuerpos en función de su autonomía o heteronomía, es decir, en cuanto se esfuerzan por perseverar en su ser[122] y son más o menos capaces de conservar su determinada proporción de movimiento y de reposo entre sus partes. Cada PMR existe *sub specie aeternitatis* y no implica nada que le sea contrario[123] sino sólo lo que es. De ahí que la esencia no comprenda las circunstancias particulares en las que existirá, qué le destruirá,[124] ni tampoco la cantidad de tiempo que durará.[125] Cabe decir que, para Spinoza, el tiempo no es más que una comparación extrínseca entre las duraciones de dos o más cosas, por lo que no puede servir como criterio para evaluar la existencia de cada cuerpo.[126] Esta eternidad e inmutabilidad de la PMR es la condición de posibilidad de su conato, pues éste es el esfuerzo por actualizarla,[127] conservarla y aumentar sus medios de expresión.

---

el orden de la naturaleza corpórea en su totalidad (*Ordo universae naturae corporae*, E1p11d2) que determina las causas eficientes de las duraciones de los modos finitos (incluso el cuerpo humano) en cuanto éstos son causa inadecuada de sus duraciones (E1p33, E1p33d, E1p33s1). La FTU es el universo como un conjunto de individuos que interactúan entre sí y, mientras que unos conservan su existencia al acomodarse a la PMR de otros (B) o adaptarlos a su PMR (A) por medio de la conveniencia de sus respectivas leyes o naturalezas (E2Lema2), otros individuos dejan de existir por la incompatibilidad de sus leyes frente a aquellos que sí se conservan.

[122] E3p6.

[123] E3p5.

[124] E3p4.

[125] En consecuencia, de la sola intelección de la esencia de un cuerpo no sabremos las relaciones que tendrá con otros cuerpos, ni podremos conocer ninguna historia sino sólo su potencia o capacidad. Por tanto, no podemos pensar estas esencias de los cuerpos como si se tratara de las mónadas leibnizianas, sustancias simples sin partes con cambios internos cualitativos (perceptibles por su propia apetición) que se suceden unos a otros por una armonía preestablecida por Dios. Si bien las mónadas no se comunican entre ellas, sus interrelaciones se explican por la armonía preestablecida por Dios, la substancia suprema y el ser necesario porque es la mónada que da cuenta de las demás mónadas. *Cf.* Leibniz, *Monadología* §§ 1, 2, 7, 9, 10, 13, 15, 50, etcétera.

[126] El tiempo en este sentido es producto de la imaginación, *cf.* Ep 12:57-58.

[127] E3p7.

Spinoza sostiene que "cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser".[128] En términos de un individuo: cada uno se esfuerza por actualizar y conservar su ser (*esse*) y, en cuanto su ser es una PMR, ese esfuerzo no puede realizar otra cosa que lo que es (*quantum in se est*) y, por tanto, se dirige a incorporar cuerpos como partes suyas para que se relacionen entre sí con cierto movimiento y reposo, esto es, la PMR que es su esencia se realice de manera dinámica por la comunicación de movimiento y reposo entre sus partes.

Por tanto, la existencia en acto de una esencia no se explica por ella sola, sino por una causa eficiente que afirma esa esencia. En función de la determinada proporción de movimiento y de reposo que cada cuerpo es, los cuerpos se afectan entre sí de distintas maneras y causan distintos efectos, por lo que es posible predecir los efectos de los cuerpos en cuanto conocemos sus esencias. Es decir, conforme realizan su causa inmanente, afectan a la sustancia como extensión y se esfuerzan por buscar y conseguir a muchísimos y distintos individuos para que colaboren y afirmen su existencia.

Esta afirmación es un conato, según el cual "cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser". Este conato no es un mero intento ni tampoco una inercia, sino que ya es la conservación del individuo. El esfuerzo con el que existe un individuo no es otra cosa que la realización de su potencia o la actualización de su esencia,[129] es decir, la reproducción de su particular PMR.

El holandés enuncia en forma de axioma lo siguiente: "en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida".[130] En la metafísica spinoziana, la muerte da pie a la vida: a la vez que unos individuos desaparecen al dejar de afirmar su PMR, otros pasan a la existencia y comienzan a afirmar su particular PMR. Empero, la FTU es un individuo eterno que nunca dejará de existir, un individuo que comprende todos los individuos actualmente existentes, una estructura que subsume todas las demás estructuras, "un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del in-

[128] E3p6.
[129] E3p7.
[130] E4a.

dividuo total".[131] La FTU es un individuo que conserva la misma PMR entre sus partes y, sin embargo, mientras que unas partes se acomodan y adaptan por medio de la conveniencia de sus respectivas leyes o naturalezas,[132] otras son destruidas por la incompatibilidad de sus leyes con los individuos actualmente existentes. La FTU determina el orden de las causas eficientes de las duraciones,[133] por lo que es el orden de la naturaleza corpórea en su totalidad (*Ordo universae naturae corporae*).[134] Por este orden ahora existe

Pedro pero no Pablo.[135] En este ámbito, la identidad de la naturaleza exige la identidad de lo necesario y lo posible, esto es, la necesidad de la naturaleza es que todas las relaciones posibles se realicen, que no haya relaciones sin efectuarse. Es muy importante notar que la *Facies* no es Dios como naturaleza naturante sino un modo de la naturaleza naturada (Dios en cuanto afectado por el movimiento y el reposo). Tampoco es el "Alma del Mundo" como totalidad absoluta que controla a voluntad toda la naturaleza.

A pesar de afirmar la existencia de la FTU, Spinoza acepta que no sabe cómo cada parte de la naturaleza concuerda (*convenio*) con su todo y con qué proporción (*ratio*) se conecta o cohesiona (*cohaerentia*) con las demás cosas[136] pues, para ello, deberíamos conocer toda la naturaleza y sus partes.[137] Sin embargo, no necesita saberlo para reconocer que hay una FTU y que todos los cuerpos que existen son partes suyas.

[131] Ep 64, p. 278. Sólo en este nivel podemos hablar propiamente de cuerpos, pues se trata de modos que explican o desarrollan extrínsecamente la extensión como un "estar fuera" de ella, es decir, como si se tratara de una oposición al "estar contenido" de sus esencias; sin embargo, es una especie de exterioridad modal pues, en realidad, nunca deja de ser interior a la extensión. Cabe decir que la extensividad no es un privilegio del atributo extenso, pues en el atributo del pensamiento hay ideas externas unas a otras, ideas que duran y que mueren junto con sus objetos, los cuerpos. *Cf.* E2p13s, 2Lema7.

[132] E2Lema2.

[133] E1p33, E1p33d, E1p33s1.

[134] E1p11d2.

[135] E2a1.

[136] Oldenburg, secretario de la Royal Society, le pregunta a Spinoza cómo puede estar seguro del orden en la naturaleza si no lo conoce, *vid.* Ep 31, p. 167, de Oldenburg a Spinoza, 12 de octubre de 1665. Atilano Domínguez, en su edición de la *Correspondencia* de Spinoza, traduce "*cohaerentia*" como "conexión"; Cohan (Spinoza, *Epistolario*, p. 111) como "correlación", y Apuhn (Spinoza, *Lettres*, p. 236) como "cohésion".

[137] Ep 32, p. 169, de Spinoza a Oldenburg, octubre-diciembre de 1665.

Conclusiones

Hemos expuesto los principales argumentos presentes en la *Ética* para explicar la relación entre la única sustancia —aquello que, con la tradición, Spinoza no puede sino llamar "Dios" — y sus modificaciones, afecciones o modos a partir de la causalidad inmanente, aquella que afirma que el efecto permanece en la causa. Este tipo de causalidad permite a su metafísica liberar a la naturaleza de toda determinación extrínseca a ella misma. La relación entre las tesis (1), (2) y (3) es una petición de principio en cuanto (3) no esté relacionado sustancialmente con las tesis (1) y (2). Pero no es una petición de principio si (1) es la causalidad inmanente de nuestra mente y de nuestro cuerpo (3). Con ello, no se estima la perfección ontológica de una cosa por medio de un criterio extrínseco a la cosa misma (por ejemplo, un ideal moral que establezca cómo debería de ser la cosa), sino por medio de un criterio intrínseco a ella misma, a saber, la determinación de la esencia, potencia, fuerza o naturaleza de Dios.[138]

La metafísica spinoziana identifica a Dios con la naturaleza,[139] pero no con el universo de cuerpos, por lo que no podemos decir que la única sustancia sea una totalidad, ni siquiera un individuo. Como hemos visto, la individualidad o totalidad sólo se da como parte de la FTU, esto es, la extensión como naturaleza naturada (no la naturaleza naturante o productora, sino la producida).[140] Sólo los individuos o cuerpos finitos tienen conato, pues es la realización de la causa inmanente como el esfuerzo por perseverar en su propio ser o una determinada proporción de movimiento y de reposo. Por ello, la FTU no se esfuerza, sino que es un infinito o pleno acto en su género. Aún más, podemos concluir que Spinoza no busca la pérdida de la individualidad, sino su fundamentación

[138] Cabe decir que la perfección de las cosas tampoco no debe ser estimada por la instrumentalización de nuestro deseo, por lo que nosotros, consciente o inconscientemente, quisiéramos que fuera. *Cf.* E1Ap:39; 1CM6, p. 249.

[139] No podemos interpretar la fórmula "*Deus sive Natura*" E4Praef como la identificación de Dios con la naturaleza que vemos y de la cual somos parte, pues esa naturaleza es la FTU, un modo infinito mediato de Dios.

[140] E1p29s.

racional en la causalidad inmanente. Concluyamos con que, en contra de las lecturas en extremo idealistas en torno al sistema spinoziano, éste no pretende demostrar la existencia de las cosas singulares a partir de la sola idea de Dios, sino que las demuestra por medio de aquellas cosas que le ayudan a existir.

Sustancia y orden en Spinoza: la praxis *perspectivista* de la razón

Luciano Espinosa
Universidad de Salamanca
espinosa@usal.es

Abstract: The radical opposition of Spinoza to anthropomorphism implies some kind of indeterminacy in the knowledge of substance and that human being ignores the common order of nature. These questions carry an inevitable perspectivism: a) the reason gets truth but, at the same time, it means to take a point of view according to the human nature and his position in the universe; b) It is necessary to rectify the usual valuations done by the habits of reason; c) It is very important to consider facts as possible for every day life; d) the relations among the substance and the singular things are established by the common notions and, above all, by the intuition.

1. Introducción

Nuestro propósito es tratar de forma un tanto heterodoxa las implicaciones *microfísicas* de la posición del holandés, de modo que la metafísica de la sustancia (el discurso *macrológico* sobre Dios) deje paso a un tratamiento flexible de la naturaleza en cuanto entorno directo del ser humano. Esto quiere decir que la vertiente naturada no sólo depende sino que también completa a la naturante, sin olvidar que los dos planos son definidos a la postre en términos *abiertos* (e incluso un tanto opacos, como se verá). La mirada humana no es, desde luego, la omnímoda del absoluto y Spinoza incluye un enfoque en cierto modo inductivo que converge con el deductivo, de suyo problemático. La fundamentación onto-epistémica del sistema debe encajar con la crítica del antropomorfismo que lo guía, algo que da lugar a ciertas *indeterminaciones* en Dios y en los modos (aunque de diversa índole), sea por lo que tienen de posibles vacíos y/o de límites críticos para la propia reflexión. En todo caso, tales indeterminaciones encierran consecuencias prácticas respecto a la razón y, por

ende, respecto a la acción humana, que se ven impelidas a adoptar un punto de vista en el paso de lo universal a lo particular y que por eso llamo perspectivistas.

Spinoza no encaja con la filosofía del sujeto de la modernidad y eso problematiza en parte las relaciones entre ser y pensar, aunque de manera distinta en el plano de la sustancia por un lado y en el del modo humano por otro, con sus respectivos elementos específicos. Habrá que mostrar que hay un cuidadoso deslinde y que la univocidad formal coexiste con la imposibilidad de una filosofía de la conciencia. Por de pronto, la realidad absoluta constituida por infinitos atributos tiene unos rasgos propios (por ejemplo, que no se rige por lo común) que difieren de su infinita producción modal (entendida justamente a partir de lo común), sin romper por ello con la inmanencia del conjunto. A lo que se añade la obligación conceptual de articular los diversos enfoques de las relaciones entre el todo y las partes dentro de lo naturante y de lo naturado, así como entre la necesidad teórica y la contingencia práctica, etcétera. Hace falta, en fin, delimitar cuestiones que no siempre están claras e indagar en los nexos propuestos entre esos ámbitos.

En buena medida todo ello gira en torno a la ambivalente noción de *orden*, tan imprescindible como vacía y meramente regulativa: es la que permite pensar siempre en sentido causal y por tanto introducir un principio básico de inteligibilidad (*causa sive ratio*), a la par que no proporciona conocimiento de la concatenación propiamente dicha de lo real (desde el punto de vista humano), pues no conocemos el "orden general" de las cosas. Todo ello obliga a buscar otro tipo de lazos con Dios y entre las cosas mismas, sea por la participación directa de la potencia, o a través de los vínculos físicos (y simbólicos) en lo común, o gracias al amor intelectual… Por otro lado, hay que distinguir entre el orden dado (naturaleza) y el creado (cultura), así como fijar hasta dónde llega la correlación entre lo natural y lo racional que garantiza la adquisición de la verdad, y en conjunto afinar respecto a los vínculos entre el orden de lo objetivo y el de lo subjetivo. En una palabra, hay que repensar el tema de las mediaciones en sentido ontológico y epistémico.

2. La desantropomorfización de la sustancia

Permítase dar por supuestas algunas cosas y no entrar en detalles[1] para ganar tiempo y llegar antes a los asuntos anunciados. Es sabido que la sustancia es *causa sui* (autogenética) e implica autonomía ontológica y gnoseológica (es en sí y se concibe por sí), según E1Def1 y 3.[2] Si tenemos en cuenta que las definiciones son reales y no nominales, esto es, genético-causales, fieles al contenido formal y productivas para generar un discurso sin contradicción, es fácil entender que esa independencia —seguida la cadena probatoria que ocupa las primeras ocho proposiciones— sustenta la unicidad y existencia de la sustancia en razón de su naturaleza infinita. Por otro lado, no cabe debatir aquí sobre el carácter objetivo-realista o subjetivo-idealista de los atributos y aceptamos con la mayoría de estudiosos la primera opción, pues el hecho de que cada atributo sea "concebido" por sí mismo no implica mera ideación por parte del entendimiento[3] y sí dependencia ontológica de la sustancia a la que expresa y en la que está efectivamente inserto, por así decirlo. Al cabo, Dios es el *ens realissimum*, es decir, la sustancia absolutamente infinita constituida por infinitos atributos realmente distintos (pero no en sentido numérico), cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita,[4] que a su vez se re-expresan en infinitos modos, que no accidentes. Y ello se confirma con los argumentos de cantidad absoluta de realidad y de potencia,[5] una especie de versión superlativa del *argumento ontológico* que asegura una existencia necesaria e indubitable en razón de su perfección o realidad máxima (autosuficiencia y completud).

[1] Detalles ofrecidos en: Luciano Espinosa, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, pp. 51-119.

[2] Cito según las convenciones internacionales: inicial de la obra (E-*Ética*, TTP-*Tratado teológico-político*, TP-*Tratado político*, Ep-*Epistolario*, TIE-*Tratado de la reforma del entendimiento*, KV-*Tratado breve*, CM-*Pensamientos metafísicos*), parte, capítulo o parágrafo; y asimismo: definición (Def), proposición (P), demostración (D), corolario (C), escolio (S), etcétera. En el TTP se añade la referencia de la edición de Gerhardt, *Spinoza Opera* (vol. 3, que se da por sentado siempre), capítulo y la página, para concretar el lugar. Sigo las traducciones de Atilano Domínguez y Vidal Peña.

[3] Ep. 9.

[4] E1D6 y P10S.

[5] E1P11D y S.

2.1. A nuestros efectos, importa el resultado de que la sustancia es única y unitaria en sentido cuantitativo a la vez que infinitamente plural en sus dimensiones o atributos (sentido cualitativo), además de quedar sentada una irrestricta afirmación de la realidad: nada le falta y no puede ser de otra forma, pues ya lo es todo en acto (no hay *posibles*). Otro tema sería la difícil conciliación de esto con la duración temporal y la historia, entre el *nunc fluens* y el *nunc stans*. De momento, la *necesidad* de su naturaleza significa plenitud actual, ni más ni menos, algo que permite además entender la definición de *libertad*, que es la autodeterminación de la sustancia sin coacción, y la de *eternidad*, que es la comprensión intelectual de la existencia en tanto que inherente a la esencia así definida.[6] De ahí, a su vez, las descripciones aplicables como *essentia actuosa* (potencia activa/productiva) y *libera necesitas*,[7] cosas ambas harto reveladoras y complementarias. Por último, recuérdese que *realidad* es igual a *perfección*,[8] lo que apunta contra la "moralización" de lo real que tanto detestará luego Nietzsche, dado que las connotaciones valorativas en este terreno (bien, mal, etcétera) surgen de la comparación y son extrínsecas a la cosa misma,[9] mientras que Spinoza habla desde una posición que bien puede calificarse como *neutra*, esto es, meramente denotativa e interna. Luego los procesos naturales son amorales y no finalistas, tal como critica el célebre e imprescindible Apéndice de E1, contrario a la imaginación supersticiosa y proyectiva de sí, es decir, antropocéntrica, que hace de Dios un cómplice del hombre y/o un "asilo de la ignorancia", en lugar de un *factum* absoluto.

La sustancia es autogenética, autosuficiente y autodeterminada, resumo, porque su naturaleza es absolutamente infinita, esto es, eterna, plena y libre en tanto que hace valer su necesidad. Lo cual desemboca en una lectura antiteológica, como es sabido: no se trata de un Dios personal y creador *ex nihilo*,[10] sino que en él hay identidad de esencia y potencia, de entendimiento y voluntad, ya que todo cuanto existe es necesario y perfecto en los términos conocidos: no podía haber sido de otra forma, en Dios no cabe

[6] E1D7 y 8.

[7] E1P16 y P17; Ep 43.

[8] E2D6.

[9] E4Pref.

[10] CM, II, 10.

discrecionalidad al modo de un rey,[11] como tampoco es juez moral.[12] Semejante inmediatez ontológica, en absoluto deliberativa, podría calificarse de *automatismo* de la potencia que genera el ser inmanente de los modos[13] en virtud de la univocidad de la causa y de los atributos[14] que los contienen, de suerte que la sustancia se realiza justamente así, valga la expresión. En otras palabras, pone cuanto le es inherente y genera el desdoblamiento conceptual entre lo naturante (Dios-atributos) y lo naturado (modos infinitos y finitos),[15] también llamado *progressus naturae*,[16] aunque en rigor sea instantáneo. En este sentido dinámico —la causa siempre produce efectos—,[17] no hay modos sin la sustancia, claro, pero lo mismo cabe decir al revés, de forma que esa unidad incluye la máxima pluralidad de lo finito.

Desde otro ángulo, tampoco hay emanación, eminencia ni analogía entre los dos planos, como ha mostrado de forma magistral Deleuze,[18] ni arquetipos modélicos para Dios, externos e inmutables al modo de Platón, todo lo cual desemboca en el rechazo de la divina "voluntad absoluta"[19] en beneficio de una estabilidad naturalista sin diseño providente escatológico o excepciones milagrosas. En definitiva, queda expedito el camino metafísico para el nuevo paradigma científico basado en las causas eficientes en lugar de las finales, lejos de suponerlas compatibles como pretenderá Leibniz. Y por eso decimos que la realidad es un *campo de juego neutral* (necesario también significa sin cambios cualitativos ni privilegios o lacras) para el desenvolvimiento de la vida, con obvias implicaciones epistémicas, éticas y políticas de largo alcance: no hay duda o engaño que amenacen la autonomía de la razón, ni pecado original, ni moral o derecho naturales al modo tradicional... La sustancia divina que presenta Spinoza es compacta, homologadora de cuanto existe y de cuño *horizontal* (en contraste con la jerárquica tesis tomista, por ejemplo, donde Dios no es sustancia sino que

[11] E1P17S y 32; E2P3S.

[12] Ep 21; TTP 4, 62-65.

[13] E1P18, P28S y P34.

[14] Ep 4.

[15] E1P29S.

[16] Ep 12.

[17] E1P36.

[18] Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la experesión*, caps. 11 y 12.

[19] E1P32S.

las crea, *cf. De Potentia*, 7, 3), lo que abunda en la desantropomorfización apuntada, pues ya no cabe la contingencia ni diferenciar entre la divina *potentia absoluta* que incluye posibles y la *potentia ordinata* que rige lo real.

Todo ello choca, claro está, con la tradición teológica voluntarista (como ya Pedro Abelardo se había opuesto en el siglo XII a Pedro Lombardo, pongamos por caso destacado), y cuyo último gran representante es Descartes: para él incluso las verdades matemáticas y el principio de no contradicción podían ser cambiados por Dios si lo quisiera,[20] por no hablar del primado a todos los efectos de la voluntad sobre el entendimiento también en el ser humano, descrita como vínculo directo y salvífico con Dios.[21] No podemos detenernos en este asunto, pero conviene subrayar que el autor judío —como luego Leibniz de otra manera— sale al paso, paradójicamente, del profundo escepticismo que lleva a Descartes a recurrir a la garantía personal de Dios para vencer la duda, superar el solipsismo y asegurar la legalidad del mundo. El pensador holandés deja claro que lograr una idea clara y distinta de nuestro origen (es decir, de la sustancia) ya impide pensar en un Dios engañador y que la evidencia afirmativa de esa certeza intelectual elimina por definición cualquier cuestionamiento (que es mera negación sólo retórica o voluntarista); de forma que sería absurdo caer en la "falsa humildad" de los escépticos que dudan de la verdad a nuestro alcance.[22] El francés tiene que recurrir a la bondad divina como salvaguarda, entre otras cosas porque es incapaz de explicar la naturaleza infinita y determinante de Dios (a quien sin embargo atribuye omnipotencia electiva) y porque concede a la duda un peso asertivo que no puede tener para contraponerlo a la certeza. Por resumirlo en una fórmula, la *ratio boni* no puede imponerse ni tutelar, según Spinoza, a la independiente *ratio veri*,[23] aunque la paradoja fue que se tildaba de escéptico al considerado ateo.

2.2. Hecho este apretado resumen del planteamiento básico, hay que entrar en asuntos menos claros. La razón humana define a la sustancia correctamente y extrae las consecuencias derivadas, pero su *contenido* es en

[20] Descartes, *Medit.* III, AT VII, 36; *Carta A Mesland*, 2-5-1644.

[21] Descartres, *Med.* IV, AT VII, 56 y ss.

[22] E2P43S y 49S; KV, 2, 8.

[23] E1P33S: Dios no actúa conforme al bien.

gran medida opaco, ya que sólo nos constan dos atributos (Extensión y Pensamiento), que, además, son introducidos en la segunda parte[24] con un innegable cariz inductivo. Ahí se parte de los pensamientos y cuerpos singulares, proceso probatorio a su vez apoyado en los axiomas "el hombre piensa"[25] y "No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar",[26] para continuar con la introducción de la mente como idea de un cuerpo vivo y complejo, inserto en el mundo.[27] Además de favorecer así la comprensión empírica, evitar el solipsismo del *cogito* y situarse *in media res*, con ello también se reconoce implícitamente que el punto de vista humano nunca es el del absoluto. Y deben extraerse las consecuencias sin temor a contravenir el modelo trillado de la verdad, como se verá en sucesivos pasos, hasta llegar a la noción clave de orden, pero adelantemos que si no valen los trascendentales,[28] eso incluye también a la Verdad concebida en los viejos términos de la cuestión.

Cabe aprehender la autodiferenciación de la sustancia, dada la absoluta infinitud requerida para ser-existir y sabemos *cómo* se realiza eso en virtud de la *causa sui*, pero no en *qué* se explicitan las esencias-atributos. Se adelantó que la sustancia es algo "abierto", pues comprendemos su forma lógica (en la variante *contributiva* de que todos sus atributos son iguales), pero no su contenido ontológico en la vertiente *distributiva* de los mismos. Y esa laguna no se resuelve con afirmar que la sustancia está íntegra en cada atributo (pues son isónomos y la estructura formal es la misma siempre, a la par que no tienen nada en común y por eso son concebidos por separado) o con negar el carácter numérico y divisible de lo infinito. Lo cierto es que se afirma en ella una pluralidad cualitativa (como la luz que se descompone en el espectro de los colores) que resulta inaccesible al hombre (*ciego* a la inmensa mayoría de ellos). Me apresuro a decir, para evitar malentendidos, que eso no significa reprochar a Spinoza la reintroducción de algún misterio o irracionalidad, sino mas bien aceptarlo como resultante —de nuevo y a fondo— de la desantropomorfización: sabemos que los

[24] E2P1 y 2.

[25] E2Ax2.

[26] E2Ax5.

[27] E2P11-14.

[28] E4Pref.

atributos expresan en pie de igualdad la perfección o necesidad absoluta de la sustancia y que no hay asimetrías entre ellos, luego lo real es homogéneo en sus leyes, pero desconocemos sus dimensiones particulares, tenemos el cómo pero no el qué. Luego hay que concluir que no se conoce totalmente a Dios.[29] Tal es quizá el refrendo abstracto de una cosmovisión que acaba con el geocentrismo, pero también desbarata la infinidad de mundos que propuso Bruno.

En el supuesto de que se responda que sólo conocemos dos por ser alma y cuerpo los modos que nos constituyen (aunque el autor no lo dice así en Ep 64), analícese otro asunto: de acuerdo con la arquitectura del sistema y al famoso *paralelismo* (unidad de orden y conexión de las causas en *todos* los atributos, luego también de las ideas y las cosas) es claro que el modo de la extensión y su idea en el pensamiento son "una y la misma cosa", como lo es la sustancia en sus atributos,[30] pero en verdad cada ente es una *modificación* constituida por infinitos modos paralelos, cada uno correspondiente a un atributo. Y así el ser humano, como los demás, estaría conformado por infinitos modos o dimensiones so pena de mutilar el paralelismo, aunque sólo conozcamos dos (cuerpo y alma-mente). No en vano dice Spinoza que de Dios se siguen "infinitas cosas de infinitos modos",[31] esto es, la unidad de la cosa canalizada modalmente en infinitos atributos, por más que luego se afirme en particular que el alma (la idea de la idea) y el cuerpo constituyen un solo y mismo individuo,[32] ya que así nos inteligimos. Si el hombre no es un "imperio dentro de otro imperio",[33] tampoco lo es en este caso, choque más o menos, y tiene que expresar a escala el paralelismo de todos los atributos, no sólo dos. En todo caso, la unidad psicofísica del ser humano queda a salvo, aunque partimos de una restricción fáctica inicial respecto a los planos ignorados. Acaso podría resumirse el tema en su conjunto diciendo que lo real es mucho más de lo que se conoce —aunque estén claras sus pautas generales— y mucho menos de lo que imaginamos en sentido supersticioso para alterarlas.

[29] Ep 56.
[30] E2P7S.
[31] E1P16.
[32] E2P21S.
[33] E3Praef.

Importa ser muy conscientes de que el entendimiento humano no tiene el alcance del entendimiento infinito,[34] si bien coinciden intensionalmente —hay univocidad también aquí— en el acto de conjuntar la idea verdadera y lo ideado[35] y acceder así a la verdad de las cosas (*idea adecuada* que es más que mera representación). Pero añadamos que la diferencia entre lo humano y lo divino en este punto no es sólo extensional, sino que guarda relación con las diferentes leyes de cada naturaleza y tiene consecuencias gnoseológicas: el entendimiento humano y el divino no concuerdan en nada, salvo en el nombre.[36] Vayamos poco a poco y sin desviarnos mucho del aspecto ontológico. Por un lado, ahí está la capacidad de la razón para lograr la "certeza suma" inherente al "hecho mismo de entender" (cuando se ejerce la potencia de pensar participada de Dios), lo que supone que "la verdad es norma de sí misma y de lo falso" y que ambas están "en la misma relación que el ser y el no-ser", de manera que el alma humana "en cuanto percibe verdaderamente las cosas es una parte del entendimiento infinito de Dios".[37] Sí, hay *lumen naturale* que ejecuta el acuerdo eventual entre noesis y noema e idea-cosa, además del trasfondo común que permite conectar el todo objetivo y la percepción desde la parte subjetiva. La realidad es inteligible en general, claro, y también en particular porque en este caso hay *transparencia* entre Dios así explicado, la idea de la cosa y el alma que la tiene,[38] es decir, la correlación entre ser y pensar puede ser actualizada o *aprehendida* (al menos en parte) por un sujeto.

Pero, por otro lado, quedan algunos aspectos más a tener en cuenta: no estamos tratando con un *Logos* o *Nous* cósmico hipostasiado y normativo, al modo de los antiguos, ni con una inteligencia personal y soberana igualmente rectora, sino que ese lienzo de inteligibilidad que comprende las ideas de las cosas no se traduce en un ordenamiento general asequible al ser humano y mucho menos es formulada por él. Ni siquiera se habla de leyes físico-matemáticas de la naturaleza, acordes con el dictado divino, como si hacen Descartes y Leibniz. Además, en Dios no hay reflexión o *para sí*:

[34] E1P16.

[35] E1Ax6 y P30.

[36] E1P17S.

[37] E2P43S.

[38] E2P11C.

la llamada Idea de Dios (o vertiente objetiva —totalidad de ideas— del infinito entendimiento divino) ya pertenece a lo naturado y no deviene, esto es, no se realiza desvelamiento alguno progresivo como corresponde a un sujeto pensante. Al automatismo ontológico mencionado más arriba, remato ahora, le corresponde un automatismo epistémico sin conciencia.

Y aquí la comparación con Hegel es ilustrativa: recordemos que el alemán critica en Spinoza el estatismo e indiferenciación de la sustancia, por contraste con su propio pensamiento dinámico basado en la negación determinada y en el proceso histórico que permite el autoconocimiento del absoluto (donde el todo deviene "resultado" como fruto de su despliegue); mientras que según el holandés se quedaría en lo negativo e informe. Por supuesto que la interpretación es errónea si olvida la consideración ya implícita de los singulares gracias a la participación de la esencia-potencia,[39] además de que el *dictum* de Spinoza "toda determinación es negación" supone afirmar lo interno o propio de sí en el acto mismo de delimitarlo, a la vez que negar lo externo que no le corresponde (equivalente al contraste del *fondo y la figura).* Pero tiene razón Hegel al decir que no hay diferenciación de entrada y que la sustancia es indeterminada (y por tanto "indefinida", como destacó Vidal Peña en su conocida edición de la *Ética*), en cuanto que nada se niega de ella porque lo es todo. Sin embargo, no debería tomarse como un demérito del espinozismo (que ya reconoce la variedad atributiva y el carácter inabarcable o no totalizable de lo real), sino como la elección de otro planteamiento: todo *está* determinado, pero el todo *es* indeterminado.

De hecho, la indeterminación de la sustancia es correlativa a la necesidad y la infinitud absoluta y tiene un carácter puramente afirmativo: Dios es "el ser absolutamente indeterminado y perfecto"[40] porque nada le falta. Lo cual es coherente con la distinción establecida entre lo naturante y lo naturado, así como entre lo infinito y lo finito o lo eterno y lo temporal, que el judío no quiere fundir conceptualmente, a diferencia de Hegel y su intento de superación dialéctica desde otro modelo de razón ciento cincuenta años después. Es más, la integración hegeliana supone pagar un alto precio en su realización histórica, pues en última instancia lo infinito aplasta, sacrifica

[39] E1P24C y P34, refrendadas en E4P4.

[40] Ep 36.

e instrumentaliza a lo finito para llegar a su plenitud autoconsciente, *ardid de la razón* incluido, a lo largo de un camino lleno de muerte y desolación, como el propio autor germano reconoce y ha sido objeto de lúcido comentario.[41] Además, la consideración efectiva de lo singular en el seno de la sustancia sólo puede hacerse situando ahí mismo la negación —como Hegel hace—,[42] lo que permitirá el devenir de las determinaciones y ya prevé en aquella una subjetividad (de momento latente) que reconozca esa pluralidad,[43] es decir, personificando lo absoluto mediante la posición idealista que lo convierte en Espíritu.

Pero es obvio que Spinoza nunca piensa en esos términos dialécticos, por lo mismo que no hay providencia, planes o fines, y que deja cualquier tipo de movimiento (en sentido amplio) e incluso la idea de vida para el plano naturado, sin que la sustancia deje de ser la fuente de todo. En esto no hay que modernizar al holandés porque su enfoque —lo sabemos bien— rechaza el antropomorfismo, y por extensión la idea de progreso y aún más la de una teodicea o justificación de Dios ante el mal, como ocurre en Hegel. Por lo demás, las únicas valoraciones permitidas para el holandés son humanas y se saben parciales y extrínsecas,[44] convencionales. Nada hay que cumplir o salvar porque todo es como debe y nada está pendiente de realización, lejos también de la histórica "conciencia desdichada" del alemán. En definitiva, la realidad de Spinoza no tiene Sentido porque no lo necesita y sólo admite sentidos humanos sobrevenidos que dan lugar a la ética y la política.

3. El orden y el perspectivismo

Quizá convenga tomar la opacidad relativa de la sustancia como una actitud protocrítica y una forma de autocontención especulativa que abre paso a un tratamiento ponderado de la racionalidad: si ya hemos visto un cierto

[41] *Cf.* Eugenio Fernández García, "Hegel ante Spinoza: un reto", en *Anales del Seminario de Metafísica,* pp. 31-88.

[42] *Cf. Encilopedia,* §153.

[43] El "para sí", según *Enciclopedia,* §156.

[44] E1Ap.

perspectivismo —al menos implícito— hasta ahora, con relación a la naturaleza naturada se dará de otra forma. Puede decirse que la matriz física que subyace a la filosofía de Spinoza cobra ahí la fuerza explicativa de la inmanencia plena, mientras que lo naturante guarda un punto de peculiar trascendencia (conceptual, no ontológica) para evitar antropomorfizarlo, con la nota de cosificación y dominio que lo acompañaría. Dice el autor, tras criticar de nuevo la proyección de lo humano en Dios, que entre lo

finito y lo infinito "no existe proporción alguna, de suerte que la diferencia entre la criatura superior y más digna y Dios no es distinta de la que hay entre Dios y la criatura ínfima",[45] y esto puede tomarse en un sentido connotativo más amplio que el ahí denotado, tanto para marcar límites entre los dos planos como para subrayar la inmanencia, evitando un *clasismo* o jerarquía ontológica, con el humano a la cabeza. Curiosamente, este cuidado (a veces incómodo y resbaladizo) por deslindar los planos y los puntos de vista sin renunciar a la verdad permite a Spinoza encarnar hasta cierto punto —y a la vez rebasar— todas las contradictorias etiquetas que ha recibido, sean las del espiritualismo y el materialismo, o las del realismo y el idealismo. Veamos.

3.1. El salto cualitativo entre sustancia y modos es inevitable y Spinoza no lo llena con deducciones imposibles, sino al contrario: afirma que la causalidad sustancial no se prolonga en un *orden* explícito que conecte lo naturante y lo naturado (aunque haya también modos infinitos), sino que aparece otra variante de la indeterminación, en este caso causal: la producción infinita de lo singular no es conocida a través de cadenas causales u otra catalogación deductiva. Es más, sólo en el segundo ámbito cabe hablar de orden (aunque incognoscible) y además queda postergado ante los modos infinitos inmediatos (movimiento/reposo en la extensión y entendimiento infinito en el pensamiento), que lejos de ser escalones descendentes se erigen en principios organizativos de la constitución y articulación de los individuos. De ahí que se transite hacia otra forma de plantear la inteligibilidad: del todo-sustancia que tiene partes-atributos sin nada en común entre ellos (pero simétricos e inmutables) se pasa a buscar lo común dentro

[45] Ep 54.

de cada atributo. Y en este plano surge una visión de la naturaleza estructurada como el modo infinito mediato o *Facies totius universi*,[46] es decir, la teoría del individuo compuesto (extenso e inteligible a la vez) que no cambia en tanto que todo, aunque sí lo hacen sus partes en sus múltiples escalas de composición.[47] Y ahí encontramos el marco de referencia propiamente físico (el continuo de continuos) y la vinculación interactiva que permite una clase de relación asimétrica entre el todo y las partes mudables en función de sus relaciones.

Digamos que, paradójicamente, la sustancia combina identidad y diferencia porque no hay nada común *ad intra* (no hay relaciones internas, cada atributo es un sistema independiente y ella es la estructura que los incluye), y que, al contrario, la naturaleza física se ha *desustancializado* y aparece la pluralidad de lo finito en base a la variación de las relaciones dentro de lo común (o sistémico), donde los individuos buscan articulaciones *ad extra* mediante intercambios diversos. Lo cual se traduce en el caso humano en la generación de afectos (es decir, las ideas de las afecciones) y por tanto en la suma o resta de potencias resultante, con lo mucho que eso implica en sentido práctico (ético y político). He realizado una lectura *ecosistémica* del tema que enfatiza la correlación y equivalencia de lo físico (composición de relaciones y escalas de individuos), lo gnoseológico (nociones comunes correspondientes y transversales), lo ético (ecología de los afectos y el carácter) y lo político (federaciones y estados descentralizados);[48] rechazando por igual al holismo y al atomismo, en beneficio de una posición fecundamente relacional y compleja. Pero no cabe entrar ahora en el tráfago pautado de esos sistemas abiertos.

Lo que hay que examinar es la reciprocidad de razón y naturaleza, pues lo que es contrario a una también lo es respecto a la otra y por tanto "absurdo" y rechazable.[49] Con ello se salvaguarda la posibilidad de conocer, claro está, pero no se afirma una correspondencia completa y mucho menos un isomorfismo de manera que lo real sea racional y viceversa, sino que —en el contexto de la crítica racionalista a las vaguedades bíblicas— se concluye

[46] Ep 64.

[47] E3P13Lem VII.

[48] L. Espinosa, *op. cit.*, pp. 121-175.

[49] TTP 6: 91.

que las leyes de la naturaleza son insoslayables y no admiten excepciones, tal como la razón prevé. Pero esa legalidad natural —como veremos— no es la misma que la del intelecto y ello presenta dificultades en la vida cotidiana, por lo que tiene que echarse mano de otros recursos hasta convertirse en una racionalidad polimorfa y versátil, más allá de su mero carácter lógico. De momento, Spinoza lleva a cabo una investigación de corte inductivo, adelantándose en cierto modo a lo que hará la ciencia natural del xviii, al percibir que el modelo matemático y mecanicista no sirve para explicar todos los fenómenos naturales, especialmente los biológicos.

De ahí que el autor proponga un método de interpretación —previo al geométrico— que consiste en "elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales",[50] lo que consagra la retroalimentación entre la experiencia y el concepto. Semejante "historia universal de la naturaleza" se convierte en el "fundamento de la filosofía"[51] porque posibilita que la razón produzca definiciones abstractas en donde encajar los fenómenos empíricos, lo que en cierto modo denota una genealogía epistémica *ascendente* que permite llegar a Dios y luego derivar el resto en modo ontológico *descendente*, cerrando el círculo. No basta con apelar a la participación en la naturaleza divina y en la espontaneidad creadora del intelecto,[52] por muy importantes que sean, sino que esta apoyatura en lo natural es la primera manera (digamos que *por abajo*) de compensar la doble indeterminación señalada en la sustancia y en su causalidad productiva, es decir, mediante la constatación directa de la pluralidad de la finitud y sus múltiples relaciones.

Eso es posible gracias a las llamadas *nociones comunes* que la razón elabora para conectar los individuos y así ahormar conceptualmente la diversidad a través de las propiedades que comparten: como la naturaleza y existencia de Dios no es evidente por sí misma, debe buscarse un modo seguro e indudable de establecerla, de ahí que sea "necesario [...] que concatenemos con ellas las cosas que pertenecen a la naturaleza divina. Sólo entonces nos resultará claro que Dios existe necesariamente y [...] que todo cuanto

[50] TTP, 7, 98 y ss.

[51] TTP, 15, 185.

[52] TTP 1, 15; TIE 106.

existe incluye en sí mismo la naturaleza de Dios y es concebido por ella".[53] Luego se parte de lo común (en distintos grados y escalas) para después remontarse a las definiciones, hasta llegar a los modos infinitos, los atributos y la sustancia, como nociones comunes más vastas e incluyentes, dado el juego biunívoco de la implicación y la explicación ontológica. El toque inductivo no niega la capacidad nativa de la razón para idear conceptos ni el peso de la deducción posterior, sino que lo facilita y completa. Operar mediante lo común, como ya se avanzó, es la forma de conseguir conocimiento racional,[54] eludiendo así la cuestión problemática de que no conocemos el orden de lo real (sea en sentido empírico-temporal-extensivo o lógico-eterno-intensional), salvo en términos genéricos que nos permiten afirmar una conexión o paralelismo causal entre los atributos y una coherencia global en la naturaleza física.

3.2. Es el momento de zanjar la cuestión y extraer importantes consecuencias de toda índole. Spinoza adopta un doble enfoque y afirma, en primer lugar, que desconoce cómo las partes se relacionan con el todo y entre sí, y que ese desconocimiento (una percepción "parcial e inexacta") explica que algunas cosas antes le parecieran "vanas, desordenadas y absurdas", conforme a la "mentalidad filosófica" ordinaria, pero que ahora mantiene la clara actitud de observar —recuérdese la *neutralidad* mencionada— en vez de quejarse, burlarse o juzgar.[55] Este célebre pasaje resume la crítica al antropocentrismo y atribuye expresamente límites al saber, además de mostrar su talante filosófico más profundo (que se completa en el mismo lugar con estas palabras: "yo dejo que cada cual viva según su buen parecer y, quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad"). Ante la insistencia de su corresponsal Oldenburg, remata que las cosas escapan a los calificativos humanos (orden-confusión, belleza-deformidad) y que sólo cabe establecer relaciones móviles y desde diferentes puntos de vista (según el lugar o escala que se ocupa en tal o cual "parte del universo") entre el todo y las partes: vemos conexión (*coherentia*) entre cosas para conformar un todo cuando sus leyes o naturalezas se ajustan y

[53] TTP VI, nota, 84.
[54] E2P37-42.
[55] Ep 30.

concuerdan hasta donde es posible apreciar, sin menoscabo de que desde otra perspectiva se capten diferencias internas que permitan distinguirlas y surjan entonces ideas nuevas referidas a sus componentes menores. Como pone de manifiesto el ejemplo de la sangre y sus ingredientes (captada de diferente forma por el hombre o por un "gusanito" que viviera en ella, según el *locus* ontológico que ocupan en el universo), hay muchas variaciones, elementos, causas y movimientos en juego, que no dejan de crecer cuanto más agudo es el análisis; lo que sirve de pequeño botón de muestra para entender la infinita diversidad de niveles, partes y modulaciones que corresponde a la ilimitada naturaleza del universo.[56] Nunca se insistirá lo bastante en este perspectivismo referido tanto a la *posición* onto-epistémica de cada clase de individuos como a la entraña multifacética y multinivel de la cosa misma, refrendado en cierto modo al decirse en otros pasajes que cada animal vería el mundo conforme a su peculiar naturaleza.

En segundo lugar, aparte de no conocer la infinita cantidad de concatenaciones entre las cosas, hay una vertiente cualitativa en el proceso: la realidad absoluta es a-lógica y no pensable en la mayoría de sus contenidos estructurales, ya que las "causas" y las "leyes determinadas y fijas" del todo escapan a nuestro "poder" de comprensión,[57] por lo que es imposible conocer el "orden común de la naturaleza". Es obvio que hay que introducir ideas claras y distintas que expliquen los acontecimientos hasta donde se pueda, pero hay límites insalvables que hablan de un mundo literalmente *inconmensurable*.

> Nada extraño ya que la naturaleza no está confinada a las leyes de la naturaleza humana, que tan sólo miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación, sino que implica infinitas otras, que abarcan el orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a obrar de cierta manera. Así, pues, si algo nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza, y a que queremos que todas las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón.[58]

[56] Ep 32.

[57] Ep 37.

[58] TTP 16, 190 y ss.

Pero lo cierto es que ésta valora en relación con "las leyes de nuestra naturaleza". Se presupone un orden universal y eterno que evita el caos, tal como ha hecho casi toda la tradición, pero ese orden resulta esquemático y vacío para el hombre, inaccesible para esta "partícula" dada la diferencia irreductible entre las leyes o formas esenciales de ser.

El uso de la palabra ley parece amplio, no referido a las leyes científicas del movimiento, etcétera (que se echan en falta), pero el caso es que ello deja fuera de alcance gran parte de las relaciones entre diferentes clases de naturalezas, ya que las nociones comunes no incluyen las relaciones causales dinámicas entre las cosas, sino los rasgos compartidos estables (p. ej. ser extensas). Por otro lado, la razón está circunscrita a la forma humana de ser y pensar, es decir, hay una delimitación de la misma que choca un poco con el carácter universalista de la verdad. Spinoza sólo menciona la crítica al antropomorfismo valorativo (como recoge el texto: lo absurdo, lo ridículo, etcétera), pero todo va de la mano: ser, pensar, conocer, sentir y actuar son correlativos, para lo malo y para lo bueno. No cabe disociar la idea verdadera y su carga afectiva, que es lo característico de esta teoría —razón y afectos convergen, el conocimiento genera afectos dichosos y transforma a la persona en sus emociones y actitudes—, de manera que decir que la razón se limita a la utilidad y conservación humanas podría tener una repercusión gnoseológica, siquiera indirecta. Para evitar la contradicción entre la verdad objetiva de rango universal y esos condicionantes antropológicos no queda otra vía que deslindar el acto de entender y el de valorar por parte de la razón, de modo que se pueden tener ideas verdaderas y, no obstante, emitir apreciaciones generales antropomorfas y erradas.

Hay resistencia a dar este paso para no menguar la fuerza cognoscitiva, sin embargo la propia eficacia racional tiene un anclaje en la naturaleza humana a la que pertenece y en ese sentido es perspectivista, guste más o menos. Los "hábitos" de la razón mencionados no son algo secundario, como las costumbres sociales, sino que responden a la diferencia cualitativa de nuestra forma concreta de "existir y obrar", como también indica el texto. Lo cual, una vez más, no niega la capacidad para inteligir, aunque sí la condiciona al punto de vista inherente a la esencia humana. En última instancia, subsiste una paradoja que podría formularse así: se conoce la verdad, pero eso no basta para lograr la sabiduría si no se educa al sujeto

para que adopte una actitud neutral o no valoradora del conjunto. En esto consiste el cambio en los hábitos de la razón y significa introducir un componente extra-epistémico o narrativo del aprendizaje, por más que Spinoza sea reacio a ello en general. La comprensión humana puede ser verdadera, pero ello no supone que tenga carácter absoluto y nos haga invulnerables a los prejuicios, tal es la ambivalencia irreductible del tema y en ese filo se sitúa esta interpretación.

Tampoco sirve apelar a nuestra participación del entendimiento divino como garantía, pues en él se recogen también las ideas de lo no humano y, en nuestro caso, se siguen con igual necesidad neutral (ontológica) las ideas adecuadas y las inadecuadas, una vez que esta distinción (epistémica) sólo tiene sentido respecto al hombre,[59] pues en Dios todo es verdadero. Cabe decir entonces que el matizado *relativismo* del juicio del que hablamos tiene raíz ontológica en un doble aspecto: responde a la naturaleza humana (sentido intensional) que es una partícula y, además, no puede abarcar las ilimitadas ramificaciones de los vínculos entre las cosas (sentido extensional); pero esto no conduce al escepticismo, sólo refuerza la prudencia y la crítica al paradigma antropomórfico. Aceptar esos límites del conocimiento es fortalecerlo y saber mejor cómo y dónde usarlo, mientras que extralimitarse implicaría en última instancia situarnos fuera de nosotros mismos y del mundo. No podemos contar con una visión completa o, a la larga, reducir la realidad a lo mental (ni siquiera correlacionar el orden interno del entendimiento humano con el orden externo, como hizo el propio Spinoza en su juventud).[60] Ahora queda claro cómo y por qué se desmarca del subjetivismo moderno.

Esto proporciona además un aprendizaje importantísimo respecto al tratamiento de "las cosas particulares", de las que pocas veces podemos formar ideas claras: puesto que ignoramos la "concatenación y coordinación" del conjunto, hay que concluir que "para el uso de la vida nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles".[61] Nadie desmiente el valor del conocimiento de la realidad en términos causales (eficientes y no finales), pero debe añadirse que la sabiduría ética y política estriba

[59] E2P36.

[60] TIE 36, 40 y ss., 91.

[61] TTP 4, 58.

en aplicarlo a lo cotidiano y que eso no es nada fácil, como vemos; luego hablar *ad usum vitae* de lo posible en lugar de lo necesario no es baladí, justamente porque así nos movemos a efectos prácticos. Afirmar la necesidad en el plano del todo no significa incurrir en el fatalismo (que sería una adjetivación extrínseca y sesgada), por eso se entiende como compatible con la acción libre de la parte y se dice que es "indispensable" tomarlo así. De nuevo hay perspectivismo, es decir, se adopta un punto de vista entre otros para actuar, esta vez el del *como si*… porque el sujeto no es pasivo e interviene. Lo interesante es que Spinoza se sitúa *dentro* del flujo de la realidad y habla de lo posible en tanto que impredecible, aunque afirme la necesidad general desde *fuera* sólo como precondición metafísica. Tampoco se trata de una libertad como mera ficción útil o de un engaño piadoso, sino de asumir las responsabilidades y distinguir los terrenos (lógico-formal absoluto y empírico particular), además de inaugurar un saber *narrativo* (aunque sea secundario y *a posteriori*) que complete al conceptual y abstracto.[62] Es, en fin, el difícil arte de vivir combinando razón y experiencia, saber e incertidumbre, fuerzas externas e internas, idea y valor… a escala humana.

Estar inmerso en un orden necesario no significa ser un pelele, al contrario, es contar con una consistencia nacida de la misma *determinación* ontológica (que no es lo mismo que *determinismo*), en tanto que se participa de la potencia divina expresada en múltiples relaciones fácticas, y tener así la oportunidad de contribuir al curso de los acontecimientos. No hay predestinación moral ni religiosa, mucho menos política, sino la obligación y la capacidad de lidiar inteligentemente con aquel entramado, esto es, generar un *margen de acción* (por pequeño que sea) en el seno de ese entorno tan trabado y prolijo: hay coacción, pero también co-acción. Eso significa, entre otras cosas, eludir la discusión tramposa sobre los nombres que demos a la concatenación de los hechos (ley, fortuna, decreto divino, etcétera) y no quejarse de lo que a uno le haya caído en "suerte" por esa causalidad desconocida,[63] sino jugar bien las cartas recibidas en cada ocasión y ser en alguna medida productor de causas (ideas adecuadas en el plano inteligible porque provienen de uno mismo). Lo que importa son

[62] Luciano Espinosa, "Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas", en J. Carvajal y Ma. L. de la Cámara, eds., *Spinoza: de la física a la historia*, pp. 353-369.

[63] TTP 3, 46 y Ep 58.

las *consecuencias* de los actos que transforman al sujeto por dentro y hay que aplicarse con decisión y coraje a lograr la mayor autodeterminación de que seamos capaces, sea como agentes o pacientes que al menos comprenden lo sobrevenido. Entonces la determinación ontológica (ser una parte de un todo causal) se transmuta justamente en la palanca para ejercer la responsabilidad adulta de cada cual ante su vida y circunstancias. Este paso de lo macrológico a lo microfísico surge, en fin, de la manera *abierta* en que Spinoza trata el orden, una vez que saltamos de la abstracta sustancia a la tangible naturaleza.

3.3. De vuelta al curso central del comentario, recapitulemos que la tesis básica de la necesidad garantiza la homogeneidad lógico-ontológica de lo real, que no es poco, pero el desconocimiento del orden global impide entrar en la determinación de lo singular y eso lleva aparejada cierta dosis de *arracionalidad* en la naturaleza para los humanos. Situación que empuja a crear el propio *orden vital* que concatene afectos según el entendimiento,[64] dentro del marco de la cultura y la sociedad, lo que configura una suerte de isla de convenciones y de la cooperación imprescindible para vivir en aquel mar de procesos inextricables. No en vano, indica Spinoza, una cosa son las leyes de la naturaleza, otra distinta las de la naturaleza humana y otra las leyes que ésta dicta en forma de derecho y normas,[65] donde los tres órdenes sólo intersectan —aunque con diferentes lecturas en cada caso— en la ley universal de la conservación del ser. Lo importante es: a) no dejarse llevar por el orden común o "fortuito" para nosotros de la naturaleza, pues conduce a error y confusión,[66] sino generar uno propio; y b) evitar la mezcla de los tres tipos de leyes en la teoría y en la praxis para no incurrir en la soberbia intelectual y/o en el dogmatismo ideológico, como tantas veces ha sucedido en la historia.

Por lo demás, hace falta alguna comparación para ver la distancia relativa entre Spinoza y otros autores, cosa que permite calibrar la lucidez del supuesto racionalista a ultranza. Es una constante de la tradición occidental amalgamar de una u otra forma ontología y conciencia, realidad y ra-

[64] E5P10.
[65] TTP 4, 57.
[66] E2P29S.

cionalidad, como ha mostrado J. Pacho,[67] en el seno de un modelo de fondo que halla en la cuestión del orden su piedra de toque, entendido a su vez en términos teleológicos y/o ligados a cierta armonía global. En resumen, el *Nous* (por resumir en una palabra) es la clave de organización de la naturaleza, de la que luego se apropia el hombre, según pusieron de manifiesto de modo paradigmático Aristóteles y Hegel, por dar ejemplos dispares.[68] Es claro que Spinoza comparte con la mayoría que lo real acaece según leyes (no tanto que está gobernado por leyes dictadas desde fuera), como imprescindible defensa frente al caos, pero su filosofía no se apodera de ellas en ningún aspecto, es decir, no pretende que las conoce y/o controla, no busca la seguridad del Dios personal que las garantice y mucho menos atribuye su formulación al intelecto humano. Al contrario, su reserva en estos asuntos es patente y hace de esa cautela todo un estilo de vida.

De entrada, baste recordar que nunca afirma, como Galileo, que la naturaleza esté *escrita* en lenguaje matemático y así deba descifrarse, por más que esta disciplina aporte una "norma de verdad" valiosísima, pero entre otras posibles.[69] Igualmente contrasta con la definición cartesiana de la naturaleza, cifrada en "la coordinación de las cosas creadas instituida por Dios",[70] toda vez que para el judío no hay creación y no centra el discurso en tal orden prefijado, según acabamos de ver. El contrapunto con Leibniz es ilustrativo en otro respecto (aparte de la armonía preestablecida con sus muchas implicaciones), y es que el alemán asegura que la consideración de la naturaleza de las cosas no es más que "un conocimiento de la naturaleza de nuestro espíritu y de esas ideas innatas", por lo que "no hay necesidad de buscar fuera".[71] Como es sabido, en Spinoza el papel del entendimiento consiste en aprehender lo real volcándose hacia el exterior, aunque ambos autores le atribuyan una *vis nativa* contraria a la pasividad que tiene en los empiristas a la hora de recibir impresiones. Quiere decirse que la razón es eficaz pero desde, por y para la naturaleza humana y en referencia a las cosas mismas, mediante nociones comunes no innatas y sin encerrarse en la

[67] Julián Pacho, *Los nombres de la razón,* pp. 152 y 208.

[68] *Ibid.*, pp. 54 y ss., nn. 46 y 134, n. 93.

[69] E1Ap.

[70] AT, VII, 80.

[71] Leibniz, *Nuevos ensayos*, I, 1, 21.

interioridad propia de las mónadas-sustancias, donde ya hay un proyecto de desarrollo que encaja en el plan global previsto por Dios.

Cambiando de contexto, el modelo trascendental kantiano supone que la existencia de las cosas naturales está determinada con arreglo a leyes cuya estipulación procede, a fin de cuentas, del entendimiento humano.[72] Es obvio que este paso definitivo hacia la filosofía de la conciencia sólo puede hacerse con el respaldo de la antropología (*Was ist der Mensch?*) que formula el alemán, recogiendo así los anteriores cabos sueltos del subjetivismo; y precisamente eso es impensable en el holandés: que la naturaleza humana no abarque lo real está lejos de autorizarle a legislar o dictar leyes, ni siquiera en la conciencia. El proceso idealista será culminado, como es sabido, por Fichte y su atribución al Yo del carácter fundante en detrimento de la naturaleza, y desembocará en la noción hegeliana de una razón que integra lo ideal y lo real.[73] Repetimos que Spinoza pugna contra este modelo y que en la madurez abandona incluso su logicista concepción primera de un orden mental correlativo al natural, seguido por el *autómata espiritual* a través de una secuencia mecánica de ideas,[74] como demuestra la teoría de las nociones comunes construida a partir de la *carne* del mundo.

Digamos, en resumen, que de la sustancia deriva todo lo demás en sentido ontológico, teórico y práctico, y que, al no ser manejada en forma alguna, ello supone fijar límites al deseo humano, encauzándolo sin reprimirlo, potenciándolo sin desmesura. Por lo mismo, tampoco son de recibo el fenomenismo o el nihilismo que diluyen la entidad de los seres y las cosas para facilitar después su instrumentalización. Poner a cada uno en su sitio es la mejor forma de respetar la diferencia, incluida la nuestra. En una palabra, esta posición última, explicitada en una ética del sosiego y la mesura, es la que evita que Spinoza se abandone a la voluntad de poder subyacente a buena parte de la modernidad.[75] Topamos con límites internos y externos al sujeto que no pueden traspasarse y en saberlo consiste la lucidez, de manera que el progreso histórico está lejos de ser un axioma para el autor judío, una vez que sabemos que no hay *plan* para ello.

[72] Kant, *Prolegomena*, A 71.

[73] Hegel, *Enciclopedia*, §214.

[74] TIE 40 y 85.

[75] Vicente Serrano, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida postmoderna*, pp. 39 y ss., 52 y ss., 91.

4. Conclusión: consecuencias prácticas de la noción de sustancia

Aclaradas estas cuestiones, no se cosifica la realidad para luego explotarla mediante el cálculo científico-técnico y económico, sino que pueden orientarse mejor las capacidades del sujeto para escapar a las redes idealistas de la conciencia y a una supuesta libertad incondicionada, es decir, para atender la dimensión intersubjetiva de la vida. Los límites suponen una llamada a la sensatez perspectivista que reconoce el lugar propio en el universo, sin proyectarse en él ni sobrevolarlo, eludiendo por igual la prepotencia y la humillación, a menudo supersticiosas. La caracterización de la sustancia como el fundamento inabarcable y no como lo fundado indirectamente por la razón así lo permite, sin dejar de potenciar la vida humana: conocer la necesidad (entendida como la consistencia e inevitabilidad propia de la sustancia divina) ayuda a que el alma padezca menos con las afecciones-imaginaciones producidas por la zozobra existencial[76] y, en cambio, otorga "suma satisfacción y tranquilidad de espíritu".[77] No se invita a la resignación o al fatalismo, sino a comprender que muchas cosas escapan a nuestro control y que la fortuna siempre tiene dos caras que hay que asumir.[78] Todo ello se aprecia mejor si vemos lo que sí está a nuestro alcance, esto es, la versatilidad interna de la razón (2o. género de conocimiento) y el recurso culminante a la intuición (3o. género).

4.1. En efecto, el saber racional constituye el eje de la vida humana cumplida —el entendimiento es la mejor parte de nosotros y conforma la virtud como alegre sabiduría, repite Spinoza—,[79] pero no implica una visión unilateral, pues al menos encierra tres variantes que podríamos denominar:[80] a) la certeza lógico-ontológica, apodíctica, basada en ideas adecuadas o "verdades eternas" y en el establecimiento de demostraciones seguras,[81]

[76] E5P6S.

[77] Ep21.

[78] E2P49S.

[79] E4P52.

[80] *Cf.* Luciano Espinosa, "Sobre razón y naturaleza en Spinoza", en *Cuadernos Seminario Spinoza*.

[81] TTP 1, 15s y Ep 21.

aunque también en lo que el pensador llama los "dictámenes de la razón", sin aparato formal alguno;[82] b) la denominada "certeza moral", más *débil* porque no responde a valores de verdad o falsedad, pero imprescindible para actuar en contextos empíricos concretos y ligada a "preceptos o enseñanzas de vida",[83] y c) lo que podría considerarse una certeza social de tipo constructivista, ligada a los consensos, hábitos y aprendizajes culturales más útiles (no reducibles a los de la imaginación o saber de 1o. género),

especialmente las reglas políticas de convivencia, como la solidaridad y la salvaguarda de derechos y deberes.[84] Son tres vías que muestran flexibilidad y aunque Spinoza prefiere la primera, por supuesto, no desprecia las otras a la hora de afrontar situaciones difíciles y facetas diversas de lo cotidiano. Por eso dice que, si bien la especulación se atiene a la verdad, en la "vida diaria" a menudo hay que conformarse con lo "verosímil", aun siendo provisional e hipotético;[85] y que en los asuntos colectivos hay que consultar, escuchar y discutir para —mediante ensayo y error— acertar con la solución a los problemas de manera colegiada.[86] Se trata, en fin, de sumar fuerzas y nunca restarlas, aunque aquellas tres funciones pertenezcan a órdenes distintos.

Recuérdese, por ejemplo, que el remedio contra los afectos pasivos que nos arrastran es conocido "por experiencia" y está al alcance de casi todos, aunque falte claridad en ello,[87] luego una vez más la razón no contradice la experiencia sino que la ilumina. De hecho, su arsenal (los "preceptos de la razón", se dice) incluye técnicas francamente avanzadas que hoy llamamos de *visualización y sugestión positiva*, las cuales usan —paradójicamente— las capacidades inventivas de la imaginación para adelantarse a posibles dificultades futuras (p. ej. qué hacer ante una ofensa) y asociar desde ahora la respuesta a la generosidad y la alegría.[88] El autor prescribe un entrenamiento psíquico que abre otra perspectiva (imaginar y mentalizarse),

[82] E4P18S.

[83] TTP 15: 185s.

[84] E4P37S2 y P73.

[85] Ep 56.

[86] TP 9/14.

[87] E5Pref.

[88] E5P10S.

complementaria a la que ofrece la estricta razón. Siempre se trata de cruzar formas de generar ese *orden propio* de los afectos, incluso anticipándose en el tiempo y siendo previsor ante lo inesperado y abrupto del ignoto orden universal. Donde no llega la seguridad que proporciona la razón para gobernar la conducta, se *inventa* otro registro que sirva como auxiliar eficaz para el día a día, de forma que el estatuto de la sustancia no coarta el aprovechamiento de cualesquiera recursos.

Los humanos virtuosos convergen en lo común en el acto de conocer a Dios y gozar de este "bien supremo", algo que "nace [...] de la naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce indudablemente de la esencia humana misma en cuanto definida por la razón" y el hombre no podría ser ni concebirse sin ello.[89] Luego el ser humano racional se define esencialmente por gozar del máximo bien que es conocer lo real (Dios) y compartirlo con sus iguales, lo que indica que la autorrealización es una posibilidad inscrita en la naturaleza humana. Podría creerse que ahí se supera todo límite perspectivista, ya que se añade que "es propio de la esencia del alma humana tener un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios",[90] pero todo se basa en la relación circular entre naturaleza humana y razón, no necesariamente viciosa: como se dice más arriba, que el bien supremo es compartido por los sabios se deduce de la esencia humana... definida por la razón... que emite sus juicios de acuerdo con la naturaleza humana misma. El perspectivismo comentado, en fin, no impide la felicidad, al revés, encaja con ella en cuanto que es propiamente humana y no predicable en iguales términos de otros seres o de Dios.

Conviene reparar en que la proposición ahí mencionada como garante del conocimiento verdadero de Dios es E2P47, pero ésta se sigue a su vez de las tres anteriores a ella, las cuales establecen varias cosas: a) que la razón conoce "en perspectiva de eternidad" porque aprehende la necesidad de la sustancia en las cosas, algo que se plasma en las nociones comunes;[91] b) que la idea de un cuerpo "implica necesariamente" la esencia divina, por cuanto se capta que "la naturaleza misma de la existencia" de las cosas singulares ("en cuanto que son en Dios") depende de la "fuerza" derivada de la

[89] E4P36S.
[90] *Idem*.
[91] E2P44C2.

"eterna necesidad de la naturaleza de Dios", más allá o subyacente a la causa próxima singular,[92] y c) que el conocimiento de la esencia divina "implícito en toda idea" es adecuado en la medida en que juega con el binomio todo-partes ya conocido.[93] Como se ve, todo remite a la necesidad de la sustancia divina en cuanto que trasfundida a las cosas y al juego ontológico de la *explicatio/implicatio dei*, conocido a su vez gracias a las nociones comunes. Nada que no supiéramos, aunque ahora se completa con la mención del axioma que reza que una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella,[94] algo obvio que suena un poco a petición de principio. En otras palabras, la esencia/potencia infinita de la sustancia a la que todo es inherente se convierte de nuevo en fundamento mediato del saber y del gozo, al margen del orden causal determinado.

4.2. Después de ofrecer estas herramientas, en diverso grado al alcance de la mayoría, Spinoza sitúa a la intuición como la variante más cualificada del conocimiento, en la medida en que permite "progresar" de "la esencia formal" de los atributos a la esencia singular de algo,[95] es decir, evitando cualquier proceso causal intermedio, aunque luego se hable genéricamente de una "deducción" de las cosas a partir del conocimiento adecuado de la eterna e infinita idea de Dios.[96] En realidad, no se concretan las secuencias lógico-causales ni hay mediaciones para llegar a lo singular, luego la inmediatez define a la aprehensión intuitiva. Ésta es una alternativa que compensa el desconocimiento del orden general de las cosas, por un lado, y que captura las esencias singulares de modo íntegro, por otro, pues las nociones comunes sólo presentan aspectos parciales que cada cosa comparte con otras (mientras que la imaginación proporciona una parcela aislada de lo individual). La intuición, discutible quizá desde una lectura muy racionalista, es perfectamente coherente, sin embargo, con el sistema y con la interpretación que hemos hecho hasta aquí: la individualidad queda reconocida en su íntima conexión con la sustancia (lo que Hegel echaba de menos) y esto se cumple por una vía ajena al orden desbordante.

[92] E2P45S.

[93] E2P46 y S.

[94] E1Ax6.

[95] E2P40S2.

[96] E2P42S.

De ahí también que Spinoza afirme —de manera recíproca— que cuantas más cosas singulares conozcamos, más conoceremos a Dios,[97] por lo que la intuición proporciona el grado superlativo del saber y del gozar que Spinoza llama amor intelectual a Dios y beatitud.[98] No es posible detenerse, pero el autor le atribuye la máxima cualificación del ser humano: "supremo esfuerzo", "virtud suprema", "alegría suprema"... son expresiones que jalonan esta parte para mostrar la unión lúcida y no sólo ontológicamente dada entre lo finito y lo infinito, esto es, la comprensión afectiva e intelectual de que somos y nos experimentamos eternos en Dios.[99] Es la culminación porque participamos con plena consciencia de la misma necesidad de la sustancia, que desde el principio lo vinculaba todo. Y se vive con una intensidad transformadora mucho mayor que la propia del conocimiento racional, compensando así cualquier límite, en cuanto que Dios se ama a sí mismo *explicándose* a través de nuestra conciencia.[100] He aquí la plenitud y el conocimiento definitivo de la conexión entre individuo y divinidad, con lo que del desconocido orden de las cosas se pasó al orden racional de las ideas y los afectos y de éste se transita a una suerte de *ordo amoris*.

El círculo se cierra y la parte primera de la *Ética* se entiende mejor a la luz de la quinta, y viceversa. La intuición aprehende (permite conocer, sentir, actuar) de manera excelente las cosas singulares en la entraña de la sustancia y, al revés, ésta se hace presente en ellas al margen de cualquier mediación e indeterminación. Todo lo que dijimos que permanecía *abierto* (en tanto que era inclusivo pero no explicitado) en las definiciones y fundamentos ontológicos parece que ahora se *cierra* por la vía de la unión intuitiva. Hay que insistir en que la excelencia humana estriba en vivir ese lazo íntimo con el todo que no subordina ni aplasta, sino que justamente fortalece y emancipa. Así, depender primero es lo que nos hace independientes después, sin renunciar a nada cuando uno es parte del absoluto que le atraviesa y desborda.

[97] E5P24.

[98] E5P15, 16, 20S, 25.

[99] E5P23S.

[100] E5P36S.

Los corresponsales de Spinoza y el problema de la sustancia (1661-1665)

María Luisa de la Cámara
Universidad de Castilla-La Mancha
MariaLuisa.Camara@uclm.es

Abstract: This chapter deals with the difficulties of the correspondents of Spinoza had to face his notion of Substance, the only and dynamic Substance. The relations that these addressees maintain with the philosopher are more or less formal: the adversary (Blijenberg), friends like Meyer and Simon de Vries, and the inquisitive man (Oldenburg). They write Spinoza (1661-1665) to give account of his bewilderment to a category that is difficult to understand. However, the Substance issue is not a matter of pure ontology: the recipients of the letters from Spinoza await for responses to ontological, logical, religious and ethical difficulties. Spinoza responses to their queries make up a doctrine consistent with his other writings, and it will provide an important material for their rebuttals to early critics of his metaphysics.

La interpretación de la historia de la filosofía que hace Heinrich Rombach[1] —de acuerdo con los parámetros que ofrece en su filosofía de la historia— lo lleva a defender la tesis de la periodización del pensamiento occidental. Éste habría pasado por tres etapas a lo largo de su decurso histórico: la época de la sustancia, correspondiente a la filosofía griega y medieval; el tiempo del sistema, propio de la Modernidad, y la edad de la estructura, que correspondería fundamentalmente al siglo xx post-Heidegger. En la época de la sustancia el saber filosófico se insertaba en otro horizonte donador de sentido: en los griegos, la vida; la fe, en el medievo. La sustancia era pensada como la esencia del sujeto individual, ese núcleo misterioso que lo define y que lo capacita para existir realmente aunque sin implicar la identificación de esencia y existencia. La Modernidad es para Rombach el final y la liquidación de la edad de la sustancia. Entonces el pensamiento occidental se propone a sí mismo como horizonte último de todo conocimiento, y la

[1] Heinrich Rombach, *El presente de la filosofía*, pp. 138 y ss.

razón se cierra sobre sí adoptando la configuración de sistema. Todo el saber de carácter científico queda aglutinado bajo la etiqueta de *mathesis universalis*, dominio ambicioso edificado sobre una voluntad metodológica común. Ese saber, que confía en sí mismo y en la razón que lo elabora, no ve en su contenido otra cosa que un producto de su actividad, el fruto de un trabajo racional —antes que la realidad en sí. Por lo demás, se trata de una concepción holista del saber, donde las partes aisladas carecen de sentido, porque esa ciencia concebida como *mathesis universalis* tiene como objeto al mundo: un ente único que reclama una nueva ontología basada en la unicidad del ser. El valor principal es contribuir a la "construcción interna" de aquel objeto único: la coherencia del sistema, cuya fecundidad será acreditada por la técnica. Por todo ello, la Modernidad es para Rombach[2] la ruptura de un paradigma, una revolución radical que no alcanza sólo a un sector de la ciencia (como dijera Kuhn), sino al conocimiento en su conjunto.

Con todos mis respetos hacia el fenomenólogo, su hipótesis sobre el final de la edad de la sustancia y su reemplazo por un tiempo nuevo, el del sistema, adolece del mito de la sustitución característico de las filosofías de la historia. En mi opinión, lo que verdaderamente sucede en ese tiempo nuevo que llamamos *Modernidad* no es tanto la apertura del espacio intelectual a sendas inconmensurables con el periodo anterior, cuanto la creación de una ontología capaz de articular el alma de los dos periodos concernidos: el de la sustancia y el del sistema. En una palabra, haber dado al hombre occidental el sistema de la sustancia. Y el responsable mayor de esa nueva apuesta fue Spinoza.

En efecto, la filosofía de Spinoza —no sólo su teoría política sino también su metafísica— fue determinante en el proceso de la reestructuración del saber en el siglo XVII. Pues su *ontología de la sustancia* única y relacional se propone como el horizonte donador de sentido y la referencia última en la que se inscribe todo el conocimiento sobre el universo mundo. Ahora bien, de ninguna manera esto significa que el tema de la sustancia sea para Spinoza una cuestión de ontología pura. No hay más que examinar los vericuetos por donde se dirige su reflexión, analizar las cargas que trans-

[2] *Ibid.*, pp. 73-82, 100.

porta y sus derivaciones, para comprobar que la ontología de la sustancia encabalga las categorías filosóficas a discusiones teológicas preexistentes e irrumpe en las luchas de su tiempo por el dominio intelectual. Esta interconexión explica que el debate filosófico de altura se comprenda mejor dando un rodeo a través de problemáticas que podrían parecen lejanas.

Es nuestro propósito en este trabajo volver visibles los vínculos existentes entre el concepto filosófico de sustancia, las convicciones religiosas de la sociedad holandesa y el intento de reformar un determinado espacio intelectual y social. Todo lo cual abre algunos interrogantes que intentaremos despejar.

1. El combate no consiste en un hecho aislado

Así parecen haberlo percibido quienes analizaron y discutieron la filosofía de Spinoza en los años inmediatamente posteriores a su muerte. Y no me refiero sólo a sus discípulos o a sus amigos, sino también a los primeros críticos de su metafísica, como el inglés Samuel Clarke (1675-1729) o el francés François Lamy (1636-1711). En su libro *Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinoza* (publicado en 1696, aunque redactado diez años antes), Lamy menciona dos estrategias de ataque y destrucción de un sistema filosófico: o bien se combate según el modo habitual, es decir, objetando el contenido o la materia de sus tesis tomadas individualmente, o bien se desmantela su configuración, se desmonta la forma del sistema. En el caso concreto de la filosofía de Spinoza, donde la deducción geométrica es factor aglutinante, resulta imperativo, asegura Lamy, "rompre la liaison qu'elles paroissent avoir dans ce Sistême, avec les premieres notions et les idées primitives".[3] Por eso, incluso si el propósito último del benedictino hubiese sido la revocación de algunas tesis spinozistas incompatibles con la religión, lo cierto es que él empeñó su arte en desarmar las bases filosóficas del sistema: las nociones de sustancia, atributo, modos, Dios e infinito. Lamy no oculta que su trabajo es un "intento de romper" la cadena de demostraciones de la filosofía de Spinoza.[4] Su *modus operandi* responde a una estrategia doble: por una parte, él busca obtener ventaja religiosa sobre

[3] François Lamy, *Le nouvel athéisme renversé, ou refutation du système de Spinoza,* p. 82.

[4] *Ibid.*, p. 346.

su adversario probando ante los lectores el carácter quimérico, fantástico, monstruoso, extravagante e infame de la idea de Dios como máquina privada de razón;[5] por otra parte, Lamy activará una carga crítica en profundidad contra los principios filosóficos de Spinoza. Esto lo obliga a examinar la noción spinozista de sustancia y sus consecuencias.[6] Por añadidura, a partir del III Tratado Lamy acomete la refutación de la metafísica de Spinoza siguiendo el método geométrico, y carga contra la definición 6 de la primera parte de la *Ética*. El fraile cifra la eficacia de su táctica en un ataque desde dos frentes: en la escena religiosa, contra la idea naturalista de Dios, y en el teatro filosófico, donde asediará la ciudadela del spinozismo: el carácter sistemático de sus tesis, la fuerza deductiva de sus proposiciones y la definición de las categorías básicas. Así pues, el plan de combate diseñado por el benedictino tiene como objetivo último desarmar al adversario revocando la sistematicidad de su filosofía. Spinoza —comentará el fraile— ¡podía haberse ahorrado la maraña de demostraciones! Al cuestionar la coherencia deductiva de la *Ética*, Lamy asesta al sistema un golpe que lo atraviesa en sus órganos vitales. Mostrando que sus principios no lo son verdaderamente, lo decapita, y, al reducir las definiciones a mero capricho del autor, priva a la filosofía de Spinoza de todo sentido.

Pues bien, el cotejo de esas primeras impugnaciones de la sustancia spinozista con las respuestas de Spinoza, en sus Cartas, a las dificultades y obstáculos de sus corresponsales, permite aventurar la existencia de pasarelas conceptuales y desvíos temáticos. En efecto, la selección de cartas publicada en 1677 por los amigos del filósofo[7] no responde exclusivamente a un interés biográfico, sino también a un propósito doctrinal y polémico. En efecto, no es imposible imaginar el desconcierto de los destinatarios —reflejo de la clase intelectual— por las eventuales consecuencias teórico-prácticas de la filosofía de Spinoza. Y bien pudiera haber sucedido que el estupor escéptico de los corresponsales ante su noción de sustancia —particularmente la cuestión de su unicidad— hubiese facilitado algunas de las claves que se emplearon en las primeras refutaciones de la metafísica de Spinoza en Francia e Inglaterra.

[5] *Ibid.*, p. 139.

[6] *Ibid.*, pp. 18 y ss.; 257; 263 y ss.

[7] Las citas de los textos de Spinoza se harán por la traducción de Atilano Domínguez. Ver su estudio introductorio, particularmente, pp. 10 y ss.

2. Las primeras impugnaciones de la sustancia spinozista en el continente y en las islas

Los primeros críticos del sistema de Spinoza adoptan como parte de sus estrategias la relación de Spinoza con el cartesianismo,[8] sea por temor a una excesiva proximidad del holandés con el Descartes filósofo de la materia, sea por considerarlo muy alejado del Descartes filósofo del espíritu. En un caso como en otro, el riesgo mayor parece ser su dogmatismo metafísico de corte materialista.[9]

Así, hubo quienes, como Henry More o Aubert de Versé (1642-1714), autor de *L'Impie convaincu* (Amsterdam, 1684), veían en el cartesianismo la fuente de los errores spinozistas. Y quienes, desde su inquebrantable lealtad al espíritu cartesiano, como Christoph Wittich (1625-1687) en *L'Anti-Spinoza* (Amsterdam, 1690) —o el propio Lamy—, pensaron que sólo una actitud más puramente cartesiana[10] podría corregir los desatinos de Spinoza. Para Aubert de Versé el riesgo de emanacionismo corre en paralelo con el carácter sistémico y cerrado de su filosofía; mientras que, según Christoph Wittich, es la deducción geométrica la que lo encamina a una absurda abstracción. En cuanto a Pierre Bayle (1647-1706),[11] en su *Dictionnaire historique et critique* (1697), es la identificación de la Naturaleza con Dios lo que conduce necesariamente al panteísmo. Por lo que hace a François Lamy, la unicidad de la sustancia es el principal problema del

[8] Para el estudio de las conexiones entre Spinoza y el cartesianismo holandés, ver: Walter Manfred, ed, *Studia Spinozana*, V. 15. *Spinoza and Dutch Cartesianism*.

[9] Julie Henry, "Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes", en Delphine Kolesnik-Antoine, dir., *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, p. 231. El riesgo de materialismo va asociado a lo que Richard Popkin (*Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*) identifica como el peligro de hiperracionalismo.

[10] En el sentido de que el espíritu cartesiano no pretendía conmocionar los cimientos de la religión católica. Según E. Gilson el pensamiento medieval ha desempeñado un papel esencial en la formación del sistema cartesiano.

[11] Para un estudio del spinozismo en Pierre Bayle, ver el artículo "Spinoza", en Pierre Bayle, *Escritos sobre Spinoza y el spinozimo*. *Cf.* por ejemplo: "La hipótesis más monstruosa […] la más diametralmente opuesta a las más evidentes nociones de nuestro espíritu". *Ibid.*, pp. 74 y ss.

spinozismo.[12] Sin detenernos en las diferencias de matiz existentes entre unos y otros, es obvio que todos ellos comparten la misma convicción: el núcleo del yerro spinozista es su materialismo radical provocado por una desatinada noción de sustancia, y una sustancia única.

Si las críticas continentales fueron demoledoras,[13] no lo fueron menos las formuladas unos años más tarde en territorio insular. Las refutaciones de Samuel Clarke[14] —donde se califica al spinozismo de *disparate filosófico*— encontraron hueco entre las páginas de la *Cyclopaedia: or an Universal Dictionnary of Arts and Sciences* (1750) de Ephraim Chambers,[15] que a su vez ejerció una notable influencia sobre la *Enciclopédie*. Pues bien, si se examinan las primeras críticas en conjunto, no cabe duda de que el azote a la sustancia única va subiendo de tono: desde el "peligro spinozista" denunciado por los cartesianos y anticartesianos franceses, hasta la "monstruosa hipótesis" de que hablaba Hume[16] pasando por la "locura" de la que habla Samuel Clarke.

[12] F. Lamy, *op. cit.*, pp. 19 y ss.

[13] *Cf.* Christiane Hubert, *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*.

[14] Para un examen pormenorizado de los sermones de 1704 y 1705 y su repercusión, ver: María Luisa de la Cámara, "Samuel Clarke contra Spinoza: la imagen de un adversario", en *Cuadernos Seminario Spinoza*, núm. 11.

[15] Ver Ephraim Chambers, *Cyclopaedia: or an Universal Dictionnary of Arts and Sciences*. Artículos "Atheist" y "Spinozism". La Enciclopedia de Chambers es un típico producto cultural de la Ilustración inglesa y es anterior a la *Encyclopédie* francesa. En la entrada "Atheist" define así a todo aquel para quien no existe ningún ser superior, ni a la naturaleza ni a los hombres. Razón por la cual Spinoza debe ser considerado "ateo" y no sólo deísta como vienen haciendo algunos intelectuales. En la misma obra, Chambers califica al "spinozismo" como una secta herética. Y lo incluye en el Prefacio, *ex aequo,* con otras sectas alejadas de la ortodoxia religiosa como: maniqueos, gnósticos, arrianos, socinianos, arminianos, anabaptistas, quietistas, judíos, cabalistas y mahometanos.

[16] "El principio fundamental del ateísmo de Spinoza es la doctrina de la simplicidad del universo y la unidad de la sustancia, en la que se suponen inhieren tanto el pensamiento como la materia. Sólo hay una sustancia en el mundo, dice, y esa sustancia es perfectamente simple e indivisible, existiendo en todas partes sin presencia local. [...] Y creo que no será necesario penetrar más en estas sombrías y oscuras regiones para poder mostrar que esa hipótesis monstruosa..." David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, pp. 384-85.

Los *Sermones* del reverendo Clarke con ocasión de las "Boyle Lectures" de 1704-1705[17] se proponen desarmar al enemigo con ayuda de los tópicos señalados por Lamy en la década anterior: el necesitarismo (asociado al libertinismo), la unicidad sustancial, ciertos atributos divinos que hacen de Dios un ser impersonal, así como las nociones de infinito y de potencia son tópicos urgidos de revisión y censura. Clarke se expresa de manera rotunda: "Lo que conduce a Spinoza a su estúpida y destructiva opinión, y sobre lo cual toda su argumentación ha sido construída, es esa absurda definición de sustancia". En efecto, o se trata de una definición falsa y carente de significado (en cuyo caso la doctrina entera se derrumba por falta de fundamento), o se acepta que es una definición verdadera. Pero en tal caso, ni materia ni pensamiento podrían identificarse con ella. Por lo que la tesis spinozista de que la naturaleza, y todo cuanto contiene, constituye la única sustancia, eterna, increada y necesaria es una fórmula vacía y un disparate (*folly*) que prueba la debilidad (*weakness*) de la noción.

La crítica de Samuel Clarke deja al descubierto las estrategias con las que el filósofo teje los errores de la primera parte de la *Ética:*[18] el uso

[17] Samuel Clarke (1675-1729) pertenece a la segunda generación de "latitudinaristas": hombres tolerantes hacia otras sectas religiosas. Fue rector de St. James, Westminster. Amigo de Newton, cuya Óptica tradujo, defendió su filosofía frente a los cartesianos y frente a Leibniz. Polemizó con mecanicistas como Hobbes y empiristas como Locke. Busca la conciliación de fe y razón, alejándose tanto de los racionalistas como de los puritanos. La estructura del *Discurso* de 1704 de Samuel Clarke contiene su ataque a la primera parte de la *Ética*, a lo largo de una docena de proposiciones con sus correspondientes comentarios. Los núcleos temáticos en los que Clarke centraba su apología del dogma y el ataque del spinozismo eran tres: el primero (integrado por las tres primeras proposiciones) afectaba a la noción de Dios y sus propiedades: eternidad, necesidad, inmutabilidad e independencia. Los otros dos bloques argumentativos defendían la imposibilidad de conocer la esencia de Dios por una razón humana y la posibilidad de formarse una idea aproximativa de ella a través de los atributos divinos. El resto del argumentario busca restituir los atributos divinos tal como fueron establecidos por la tradición escolástico-cristiana, es decir, primero los atribuyos entitativos (proposiciones 6-8) y después los relativos al obrar divino (9-11). Por último, la proposición 12 cierra todo el pasaje subrayando el carácter personal de Dios, lo que a su vez implica toda clase de perfecciones morales.

[18] Clarke procede con habilidad, pero de forma poco honesta en su ataque. Así lo reconoce él mismo en el Prefacio del Discurso de 1705 (WSC II, p. 585): reducción o esquematización del sistema de Spinoza y citarle de forma torticera de modo que el significado se tergiversa. En efecto, he podido verificar la supresión de hasta quince líneas de un argumen-

metafórico del término *sustancia* en la definición 3, una petición de principio en la proposición 7, una noción contradictoria y equívoca de necesidad, otra petición de principio en la proposición 16 y un equívoco en la proposición 33.

Si no fuese por tantos ardides, ¿cómo sería posible emplear un mismo concepto para referirse a Dios y a la Naturaleza?

Así pues, aunque el error mayor del spinozismo radica en su identificación de Dios con el universo,[19] esta tesis se sustenta sobre la hipótesis de la unicidad sustancial,[20] impugnada desde 1679 por Henry More[21] y puesta en cuestión por los primeros corresponsales de Spinoza.

3. La sustancia en seis *Cartas* (periodo 1661-1665). Ecos de un debate anterior

Dejemos en la penumbra las epístolas 1, 3, 8, 18, 20, 29 y 31, donde los correspondientes revelan a Spinoza cuáles son sus dificultades respecto a la noción de sustancia teorizada por él. Y centremos nuestro interés en la media docena de misivas firmadas por Spinoza: la Carta 2 a Oldenburg, sin fecha, escrita entre agosto y septiembre de 1661; la Carta 4, sin fecha y dirigida al mismo corresponsal, redactada probablemente a finales de ese mismo mes; la Carta 9 a Simon de Vries, también sin fecha, escrita seguramente a primeros de marzo de 1663; la Carta 12, fechada en abril del mismo año, dirigida a L. Meyer; la Carta 21 a Blijenberg, datada a comienzos de 1665, y la Carta 32 a Oldenburg compuesta en otoño de ese mismo año.

Importa para nuestro propósito determinar la clase de relación personal e intelectual que vinculaba a Spinoza con sus corresponsales entre 1661 y 1665, así como también qué escritos suyos conocen los receptores de sus cartas. Res-

---

to de Spinoza, la modificación del orden de los párrafos, las citas incompletas, la mezcla de líneas y la confusión de pasajes. *Cf.* M. L. de la Cámara, *op. cit.,* pp. 23 y ss.

[19] *Cf.* Ep 6, p. 110.

[20] *Cf.* M. L. de la Cámara, *op. cit.*, p. 7.

[21] *Opera Omnia* II, p. 619: "Demonstrationum duarum praepositionum confutatio: Ad substantia quatenus substantia est, necessariam existentiam pertinere […] &, unicam, in mundo substantiam ese quae praecipuae apud Spinozium Atheismi sunt Columnae, brevis solidaque confutatio".

pecto a lo primero, la muestra de sus posiciones personales e ideológicas es razonablemente representativa: por una parte están los allegados, por otra parte el calvinista combatiente y, finalmente, alguien que experimenta curiosidad desde la distancia. Simon de Vries y Lodowijk Meyer mantienen con Spinoza una relación muy cercana: se trata de amigos, personas de confianza con las que el filósofo comparte sus ideas y proyectos teóricos. Lo que justifica las apasionadas palabras del primero: "Pero, aunque nuestros cuerpos están tan alejados el uno del otro, usted ha estado muchísimas veces presente a mi espíritu, especialmente cuando me dedico a sus escritos y los toco con mis manos".[22] Y el afectuoso encabezamiento —"Entrañable amigo"— con que Spinoza se dirige a Lodowijk Meyer en la Carta 12. Contrariamente a esas relaciones marcadas por la amistad, el calvinista Willen van Blijenberg es percibido por Spinoza como un adversario potencial: "constato que no sólo disentimos sobre aquellas cosas que sólo remotamente se pueden derivar de los primeros principios, sino incluso sobre estos mismos principios. Hasta el punto de que dudo que nuestro intercambio epistolar pueda enseñarnos algo". La razón de ese desencuentro tiene que ver con el estatuto privilegiado que el calvinista concede a la Escritura[23] en el conjunto del saber: "Efectivamente veo —escribe Spinoza— que ninguna demostración, ni siquiera la más sólida desde el punto de vista lógico, tiene valor para usted, a menos que esté acorde con la explicación que usted u otros teólogos, conocidos suyos, atribuyen a la Sagrada Escritura".[24] En cuanto a Henry Oldenburg, teólogo de mentalidad abierta, y a la sazón en misión diplomática en Inglaterra junto a Cromwell y a Boyle, representa al científico movido por la búsqueda de la verdad; lo que no impide que Spinoza recele de él y suspenda por dos veces el carteo a causa de sus repetidos desencuentros.[25]

Por lo que hace a las lecturas de Spinoza que cada uno de los corresponsales ha realizado en el momento del carteo, se pueden registrar de forma

[22] *Cf.* Ep. 8, p. 114.

[23] Esta idea es congruente con la tesis de Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*: el Círculo de Spinoza habría asaltado la función social de la religión, habría promovido el descreimiento en el Dios de la religión y habría intentado desmontar ciertas convenciones de orden moral.

[24] *Cf.* Ep 21, p. 192.

[25] El estudio del carteo Oldenburg-Spinoza ha sido examinado por Maria Luisa de la Cámara, "La naturaleza en la correspondencia Oldenburg-Spinoza", en *Revista de Filosofía*, núm. 22, pp. 129-141.

fidedigna los datos que se mencionan a continuación. En primer lugar, y según palabras del propio Oldenburg en la Carta 1, él y el filósofo judío han conversado personalmente en Rijnsburg "sobre Dios, la extensión y el pensamiento infinito, sobre la diferencia y acuerdo de esos atributos, sobre la naturaleza de la unión del alma humana con el cuerpo, y, en fin, sobre los principios de la filosofía de Descartes y de Bacon".[26] Es decir, cuestiones que atañen a la vez a la religión y a la moral, a la filosofía y a la ciencia.

Por otra parte, es seguro que Lodowijk Meyer y Willen van Blijenberg han tenido acceso a los *Principios de filosofía de Descartes-Pensamientos metafísicos* (1663-1664), puesto que el médico es el autor del "Prefacio al lector" y el calvinista se refiere desde las primeras líneas de su Carta 18 a un "tratado recientemente publicado junto con su *Apéndice*", en clara alusión al mismo libro. En cuanto a Simon de Vries, como consta en la Carta 8, informa a Spinoza del método seguido por sus discípulos en el Colegio filosófico, método basado en la lectura y comentario de pasajes de sus escritos en los que se argumenta sobre la sustancia y los atributos.[27] Es decir que todos ellos parecen estar al tanto de las ideas fundamentales de su filosofía.

Ahora bien, los detalles sobre la imagen de Spinoza que se forma cada corresponsal no deben distraer la atención de otro foco de interés: la ubicación del filósofo en un *contexto de cartesianismo*, es decir, en un horizonte materialista y racionalista en el cual (pero a mayor o menor distancia) se sitúa también cada uno de ellos. Por eso, sin negar cuanto de biográfico puede haber en las Epístolas, los personajes son más importantes para nuestro propósito que las personas. Unos personajes definidos según su ideología acerca de la realidad natural, de las cosas divinas y humanas.

En cuanto al tema central de las seis Cartas, la noción de sustancia concuerda en lo esencial con la doctrina de la *Ética* aunque su desarrollo se realiza según una lógica diferente. Contrariamente a la argumentación geométrica,

[26] Ep 1, p. 78. En una nota a pie de página se especifica que ese personaje habría contribuido además a editar la publicación de 1664.

[27] La alusión a un escolio de la prop. 19 le permite sospechar a Atilano Domínguez que acaso se trate de la prop. 21 actual de la *Ética*, que estaba en curso de elaboración. Pero como tal escolio no existe, parece concluir que no "se puede identificar". Spinoza, *Correspondencia*, p. 117, n. 61. Vidal Peña considera, en cambio, que se trataría de la actual prop. 19, *cf.* Spinoza, *Ética*, p. 70, n. 14.

donde las proposiciones se encadenan en función de la cosa misma —y no según lo considerado por este o aquel intelecto—, en las Cartas hay una dosificación de las pruebas. Hay, por así decir, una gestión doble de los recursos: por una parte —debido a las exigencias del estilo epistolar—, los materiales son administrados según la psicología de cada corresponsal en función de sus resistencias particulares y de requerimientos específicos; por otra parte, en cuanto a la materia tratada, aunque las cuestiones se entrelazan unas con otras, hay siempre un punto de vista dominante, una perspectiva. Así, en las epístolas más antiguas, entre 1661 y 1663, predominan cuestiones de tipo metafísico sobre la definición y existencia de Dios, los atributos divinos, las propiedades de la sustancia. Spinoza avanza una primera definición: "Pues yo entiendo por sustancia aquello que se concibe por sí y en sí, es decir, aquello cuyo concepto no implica el concepto de otra cosa".[28] La idea vuelve a repetirse en la Carta 9. El filósofo presta atención a las dificultades lógicas acerca de los géneros de definición en relación con la demostración de la existencia, antes de proponer la siguiente definición de sustancia: "Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no incluye el concepto de otra cosa".[29] El mismo año de 1663, Spinoza propone a Meyer una reflexión sobre el infinito y sus tipos, como vía previa al tratamiento de la extensión y ratifica: "A la esencia de la sustancia pertenece la existencia, es decir, que de su sola esencia o definición se sigue que existe; [...]".[30] Para finalizar, en la Carta 21 de 1665, Spinoza somete a discusión su noción de pensamiento y entra en debate con quienes defendían otras posiciones metafísicas. Y la Epístola 32 cierra nuestro breve catálogo aportando una visión de conjunto sobre la potencia infinita de la naturaleza. Hasta aquí una cosa es segura: Spinoza ha teorizado *racionalmente* sobre la sustancia indivisible y la potencia de la Naturaleza identificándolas con el Dios infinito. No se oculta cuál es, a ojos de sus destinatarios y eventuales lectores, el mayor problema de esta filosofía: una y la misma categoría de sustancia designa realidades consideradas, hasta ese momento, diferentes; lo que obliga a tender puentes conceptuales entre nociones de distintos saberes y a modificar ciertas convenciones teórico-prácticas.

[28] Ep 4, p. 88.

[29] Ep 9, p. 121.

[30] Ep 12, p. 130.

En definitiva, si atendemos a los temas que asoman en esta media docena de Cartas, es imposible no leerlas —como lo haría un lector culto de la época— en clave cartesiana, concretamente a la luz de las *Notas al programade Regius* (1647). Descartes defendía su posición favorable a una filosofía racionalista independiente de la revelación[31] al mismo tiempo que manifestaba su respeto por la Escritura y denunciaba la malversación que Regius había hecho de su filosofía: "debo advertir, a todos los que están persuadidos de que él defiende mis opiniones, que no existe ninguna, no sólo en la metafísica, en la que se me opone abiertamente, sino también en la física, de la que trata en otra parte de sus escritos, que no presente mal y corrompa".[32]

La brava perseverancia de Spinoza le llevará a radicalizar y a reformular el racionalismo cartesiano, impulsando la creación de un sistema de la autonomía absoluta que contenga no sólo la mente humana y el conocimiento sino también la realidad objeto de la metafísica.[33]

4. Una pieza de impacto: la autonomía absoluta de la sustancia

Si hay un rasgo que identifica a la sustancia spinozista es su absoluta autonomía,[34] es decir, una autonomía onto-teológica, gnoseológica y lógica. La definición 3 de *Ética* I[35] consagra de una vez por todas la independencia soberana de la sustancia en su ser-existir, en su ser conocida y en su concepto; y lo hace en

[31] *Cf.* "Notas de René Descartes a cierto Programa publicado en Bélgica a fines de 1647 con este título: 'Explicación de la mente humana o del alma racional, donde se explica qué es y qué puede ser'", en Decartes, *Obras escogidas,* pp. 475-501. Descartes defiende frente a Regius que la mente humana es una sustancia distinta del cuerpo (no un modo unido a él), que no necesita partir de axiomas para pensar correctamente (pues le basta con su fuerza: las nociones comunes), que en la mente hay una idea de Dios cuya definición basta para probar su existencia (sin necesidad de recurrir a la revelación).

[32] Descartes, *op. cit.*, p. 497.

[33] Sobre el escepticismo y la apremiante necesidad de salir de él, ver: Benítez y Robles, "La vía de las ideas", en Ezequiel de Olaso, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. También la obra clásica de Popkin sobre la historia del escepticismo ya citada.

[34] Por lo demás, Spinoza prolonga a Descartes y se opone a ciertas concepciones escolásticas. *Cf.* Sergio Rábade, *Spinoza. Razón y felicidad,* pp. 168-172; Martial Gueroult, *Spinoza I. Die,* pp. 44-47.

[35] *"Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat".*

términos afines a los empleados en las Cartas 4, 9, y 12: "Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa".[36] No es por azar que el benedictino François Lamy haya evidenciado la conexión existente entre la doctrina de las Cartas y la de la *Ética*.[37]

La categoría de sustancia tiene su origen en la *ousía* de la filosofía grecolatina,[38] lo que implica que una larguísima tradición la ha acreditado como instrumento conceptual para significar lo realmente existente. De manera que, frente a lo imaginado por un sujeto, toda sustancia individual goza potencialmente (o en acto) de independencia ontológica respecto al sujeto pensante. En los *Cogitata metaphysica* Spinoza introducirá una distinción clave para su filosofía: ser real/ente de ficción/ente de razón. Y a continuación subdivide el ser real en sustancia (lo que existe necesariamente porque su esencia implica su existencia) y modos (existen en la duración). No hay desacuerdo, pues, entre los textos de los años sesenta y la *Ética*.

Si Spinoza acepta en el *Tratado breve* la noción cartesiana de sustancia como el ser que existe necesariamente, es sólo para confirmar la autonomía ontológica y llevarla al extremo. Ésta es justamente la perspectiva de Spinoza en la Carta 2 (1661) a Oldenburg, al reconocer la necesidad de demostrar la conexión existente entre la autocausación de la sustancia, su unicidad y su perfección infinita. La misma idea se repetirá en la Carta 4 y también en la Carta 9 al joven Simon de Vries. Por añadidura, en la epístola 12 a Lodowijk Meyer, se refuerza una vez más la misma noción de autonomía sustancial.

[36] El esquema argumentativo de la *Ética* es como sigue: partiendo de la definición 3, y de la definición 6 (Dios es una sustancia infinita), la proposición 7 deducirá la existencia real de una tal sustancia.

[37] "Car le reste de ses extravagances répandues dans sa Morale, dans ses lettres et ses autres ouvrages, n'étant que des suites de sa métaphisique, comme il est aisé de le remarquer par l'enchaînement qu'il leur a donné avec elle, & par ses renvois perpetueles à cette partie capitale de son Sistême". F. Lamy, *op. cit.*, p. 416.

[38] Aristóteles, *Categorías* & 5, 2a. 11-14: "Sustancia, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto, *v. g.*: el hombre individual o el caballo individual". Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I q. 3 a. 5: "Substancia es el ser que subsiste por sí mismo. Esto corresponde sobre todo a Dios. Por lo tanto Dios pertenece al género substancia". La palabra *sustancia* designa la esencia a la cual es propio existir en sí, lo que no significa que su existencia sea su esencia.

Ahora bien, si la autonomía de la sustancia spinozista es más radical que la independencia (psicológica y ontológica) de las sustancias individuales de la tradición escolástica, es porque no existe en el *Sistema de la sustancia única* contingencia alguna que invoque una causa externa de su existir-actuar. Descartes había anticipado en cierto modo esta tesis, al definir la sustancia como: "Aquello que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir". Sin embargo, el francés nunca renunció a la doctrina escolástica de la analogía del ser. En *Los principios de la filosofía*, I, art 51 y 52, como antes para la escolástica, el término *sustancia* no se aplica unívocamente a Dios y a las criaturas. Por el contrario, desde la univocidad del ser, Spinoza ve en las cosas individuales modificaciones o *modos* de la única sustancia[39] relacional. Entre los años 1661-1665 la concepción clásica de la sustancia se rompe definitivamente.

5. La sustancia, sus atributos y sus propiedades

El esplendor de esta noción de sustancia le permite a Spinoza extraer ciertas consecuencias en el plano lógico. La sustancia —a diferencia de lo que sucede con otros conceptos— es pensada por sí misma y no por otra cosa. ¿Qué significa eso? Puesto que en la naturaleza no hay sino sustancias y modos, ese "por sí misma" apunta directamente al atributo.

La identificación del atributo con la sustancia se había hecho presente en la Carta 2.[40] Mas para no ser confundido con Descartes (que defendía la sustancia de un solo atributo) Spinoza está obligado a sentar doctrina de una forma más rotunda. La definición 4 de *Ética* I descarta la interpretación del francés al definir el atributo como cada una de las *expresiones* de la esencia de la sustancia infinita.[41] Pues es privilegio del atributo de la sustancia el que de su definición se siga la existencia.[42]

[39] *Cf.* G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*. Univocidad del ser, expresión de la sustancia e inmanencia de los modos son las nociones que habrían permitido a Spinoza manejar "a su manera" las aportaciones del cartesianismo.

[40] Ep 2, pp. 80-81.

[41] E1def. 4; E1p29sc.

[42] Ep 4, p. 87.

Uno de los ángulos problemáticos de la nueva doctrina establece que la única sustancia expresa su esencia perfecta a través de y en infinitos atributos. Estos preceden lógicamente a las otras propiedades de la sustancia, igual que en el mundo clásico la "sustancia es por naturaleza anterior a los accidentes".[43] Spinoza repetirá la estrategia en la Carta 12 a Lodowijk Meyer. En ella se reproduce el contenido esencial de las primeras proposiciones de *Ética* I[44] al defender que: "A la esencia de la sustancia pertenece la existencia"; y el filósofo continúa: "del primer punto se sigue que la sustancia no es múltiple, sino que sólo existe una de la misma naturaleza"; lo que lleva a que "ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita". No se puede ocultar la importancia que esta temática tiene para su filosofía.

Uno de los asuntos que más confusión generó ya entonces es el de la confusión entre los atributos y las propiedades. Ya en el *Tratado breve*, aquellos títulos que acompañan a la divinidad como *existente por sí mismo*, *causa de todas las cosas, providente* y *predestinador*, son *propios* que acompañan a la esencia divina, pero sin definirla. Por el contrario, los atributos de Dios expresan realmente la esencia de la sustancia y son infinitos —aunque nosotros sólo conocemos extensión y pensamiento. En las Cartas 2 y 4 también se recoge esa idea fundamental; pero es en la Carta 6 donde Spinoza se pronuncia valientemente contra los teólogos de su tiempo y expresa la urgencia de desalojar de la divinidad algunos de los rasgos habitualmente señalados por ellos. De ahí el escándalo: "Yo no separo a Dios de la Naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de que tengo noticia".[45]

Una vez acrisolada la categoría de sustancia (única e infinita), también lo será la noción de Dios: sustancia de infinitos atributos. A la luz de esa identificación cobran intensidad las observaciones de Spinoza a Simon de Vries, en la Carta 9, a propósito de la definición y del estatuto de los axiomas en relación con las proposiciones.

Ferdinand Alquié comienza sus *Leçons sur Spinoza* subrayando la ecuación que vincula naturaleza, sustancia y Dios: "Chez Spinoza, le mot na-

[43] Ep 4, p. 88.

[44] En *Ética* 1, el esquema argumentativo lleva de la existencia de la sustancia en prop. 6, a la unicidad en prop. 5 y 14; y su infinitud en prop. 9-11.

[45] Ep 6, p. 110.

ture, le mot substance, et le mot Dieu sont synonymes. Ils désignent cette réalité unique dont toutes les choses qui existent ne sont que les modes".[46] En efecto, la sustancia única y relacional es la clave de bóveda de un sistema que identifica a Dios con la naturaleza; y es el fundamento que sustenta las tesis sobre el hombre y su salvación en términos modales. Demostrar eso es precisamente el objetivo de *Ética* I. De ahí que ése sea también el centro neurálgico de los argumentos de Spinoza en las Cartas citadas y, al mismo tiempo, el foco de las críticas de sus refutadores.

6. Extensión, pensamiento y sus derivas

Esa media docena de Cartas tempranas de Spinoza contienen en su conjunto las claves de su doctrina definitiva sobre la sustancia. Ésta no es una cuestión puramente ontológica, ya que se articula con conceptos y problemáticas de tipo religioso que son reflejo de las relaciones de poder en la sociedad. Los argumentos, sin embargo, están dosificados de manera que en cada una de las epístolas se porfía en alguna faceta de ese complejo panorama metafísico: mientras que las Cartas 2, 4 y 9 reivindican la autonomía ontológica de la sustancia, las Cartas 4 y 9 allanan una serie de dificultades lógicas antes de proclamar a Dios como la sustancia única de infinitos atributos. A partir de ese momento el lector que se acerca a la Carta 12 está en condiciones de intuir con claridad el propósito de nuestro filósofo: la pormenorizada reflexión sobre el infinito y sus clases es indispensable para el relevo que va a producirse en la noción de extensión cartesiana.

En efecto, un aviso se advierte desde las primeras líneas: "Si hubieran prestado atención a todo, repito, nunca habrían sido asediados por tal cúmulo de dificultades. Pues habrían comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes o no puede tenerlas, y con cuál sucede todo lo contrario sin contradicción alguna. Y habrían comprendido, además, cuál infinito puede ser concebido, sin incoherencia ninguna, como mayor que otro y cuál no".[47]

[46] Ferdinand Alquié, *Leçons sur Spinoza,* p. 13.

[47] Ep 12, p. 130.

La explicación progresa gracias a una idea central: la noción verdadera de infinito, en su filosofía, no recibe un significado cuantitativo, no tiene que ver con el número de partes de una cosa ni con la amplitud su medida.[48] Esta manera de entender el infinito es como el bastión donde se ancla el eje lógico que va de la Carta 4[49] a la Carta 12. El propósito es claro: hacer inexpugnable la indivisibilidad de la sustancia y de la extensión atributal:

> De todo lo anterior se desprende claramente que, si como sucede las más de las veces, consideramos únicamente la esencia de los modos y no el orden de la naturaleza, podemos determinar a voluntad su existencia y duración sin destruir en absoluto el concepto que de ellos tenemos, así como concebirlos mayores o menores y dividirlos en partes. En cambio, la eternidad y la sustancia, como no pueden ser concebidas más que como infinitas, no admiten nada por el estilo, a menos que destruyamos simultáneamente su concepto.[50]

Una consecuencia se sigue de la anterior reflexión: al igual que algunos filósofos imaginan que la sustancia extensa está compuesta de partes, también el número, la medida y el tiempo son sólo formas de hablar, cuando no "auxiliares de la imaginación". A ojos de Spinoza, Descartes no habría sabido desprenderse de la imaginación al pensar el mundo de los cuerpos.

Una vez que Spinoza se ha reapropiado de la noción cartesiana de extensión acomodándola a su metafísica, experimenta el apremio de revisitar la noción de *res cogitans*. El concepto cartesiano de mente también será víctima de una táctica de acoso y derribo. La Carta 21, fechada en 1665, hace aflorar las divergencias de Spinoza con su corresponsal, al mismo tiempo que define el contexto doctrinal de la discusión al poner como destinatario a Willen van Blijenberg, alguien de estricta observancia calvinista. Spinoza le reprocha haber tergiversado su doctrina sobre el pensamiento. Tal vez

[48] Esta doctrina es coincidente con la defendida en los *Pensamientos metafísicos* I, pp. 230 y ss. Spinoza afirma allí que los números y el tiempo son sólo modos de pensar o entes de razón con que los hombres se manejan normalmente en sus tareas cotidianas.

[49] El argumento principal de Spinoza es: "Si se aniquilara una parte de materia, se desvanecería simultáneamente toda la extensión". Ep 4, p. 89.

[50] Ep 12, p. 131.

nuestro filósofo tenía en mente las *Notas al Programa* de Descartes, texto donde el francés se defendía de las interpretaciones maliciosas de su discípulo Regius.

El paralelismo entre el Spinoza de 1665 y aquel Descartes de 1647 no es meramente estructural. En la Carta 21, igual que en el escrito de Descartes, el tema central del debate es el estatuto de la razón humana respecto a la revelación y a la Escritura. Spinoza argumenta:

> Si usted entiende que Dios habla por medio de la S. Escritura más clara y eficazmente que por la luz del entendimiento natural, que también él nos concedió y que asiduamente conserva, firme e incorrupta, con su divina sabiduría, tiene usted razones válidas para doblegar el entendimiento ante las opiniones que atribuye a la S. Escritura [...]. En cuanto a mí, confieso lisa y llanamente que no entiendo la S. Escritura, aunque le he dedicado algunos años; por otra parte, no se me escapa que, cuando he conseguido una demostración sólida, no puede venir a mi mente ideas que me hagan dudar jamás de ella.[51]

Nuestro filósofo argumenta *more cartesiano* a favor de la fuerza natural de la razón. Pero inmediatamente busca su distanciamiento respecto a Descartes en una extensa misiva donde reflexiona críticamente sobre la voluntad y la libertad. El judío holandés encuentra que Blijenberg ha malinterpretado a Descartes y ha pervertido su filosofía. Porque el rechazo del libre albedrío y la defensa del decreto divino no significan en modo alguno que el hombre esté llamado a la inacción o a la criminalidad.

Spinoza se sirve nuevamente de la oposición imaginación/entendimiento para explicar el obrar humano al margen de la superstición. Las acciones hablan por sí mismas, no necesitan ser evaluadas por ningún imaginario "juez" supremo, distribuidor de premios y castigos. Por lo tanto, que los hombres dependan del decreto divino no disminuye en nada el mito del libre albedrío en una voluntad inexistente.[52] Antes bien, la dependencia de las acciones humanas respecto al decreto de Dios revela una suerte de participación en la perfección de la sustancia infinita. Por añadidura, la conti-

[51] Ep 2, p. 193.

[52] Ya en 1661, en la Carta 2 a Oldenburg, la voluntad era un ente de razón.

nua referencia de Spinoza al apéndice los *Pensamientos metafísicos* lleva a la mente del lector el cuadro teórico expuesto allí: "Si usted hubiera entendido bien esto y que yo no acepto la libertad que Descartes atribuye al alma, tal como lo confiesa en mi nombre L. M. en el prefacio, no hubiera hallado en mis palabras la más mínima contradicción".[53] ¿No es un escándalo?

Las reflexiones contenidas en las Cartas 21 y 23 inauguran la doctrina spinozista sobre el mal moral desarrollada en las partes centrales de la *Ética*. Remitimos al lector a la abundante literatura sobre el tema. Nuestro propósito al subrayar el diálogo de sordos entre Blijenberg y Spinoza es justificar la importante deriva que se abre a partir de la unicidad sustancial: el escabroso asunto de la responsabilidad moral del que se hacen eco las primeras refutaciones de la metafísica de Spinoza. François Lamy extrae algunas consecuencias de esa doctrina, como que cuerpo y mente sean para Spinoza modos y no sustancias, su rechazo de ciertos deberes morales y religiosos, y que la negación de Dios persigue el ocultamiento de sus vicios.[54]

Así pues, no es de extrañar que Samuel Clarke en su *Sermón de 1705* denuncie esa forma de *deísmo moderno* consistente en alegar que la luz de la razón basta para regular la vida moral de la mayoría. El rechazo del valor social de la religión cristiana oculta algo y es la prueba definitiva de que, en los deístas, "sus deseos y apetitos, sus afecciones están implicados: ellos son amantes del vicio y de la corrupción y esclavos de los malos hábitos y costumbres".[55] En los *Discursos* de 1704 y 1705, Samuel Clarke desanda el camino recorrido por Spinoza, con el claro propósito de mostrar la perversión de alguien que ha pasado del judaísmo al cartesianismo (PPC-CM), del cartesianismo al deísmo (TTP) y del deísmo al ateísmo (*Ethica*). De ahí que Spinoza sea coronado como "The most celebrated Patron of Atheism in our Time".[56]

Para finalizar, queremos señalar que, en su Carta 32 a Oldenburg, Spinoza introduce una nueva deriva temática a partir de su doctrina de la unicidad sustancial. Esta vez es la potencia infinita de la Naturaleza el motivo de su apuesta teórica. La ocasión la ha proporcionado una pregunta

[53] Ep 21, p. 196.

[54] F. Lamy, *op. cit.*, pp. 76 y 95; S. Clarke, *Works*, II, p. 596.

[55] S. Clarke, *op. cit.*, p. 731.

[56] *Ibid.*, p. 532.

de Oldenburg sobre la articulación de las partes y el todo en el curso de la naturaleza. Su respuesta es impetuosa y en ella se solapan la metafísica, la religión y la ciencia natural: las nociones de todo y parte son relativas a la mediación humana, al modo habitual de representarnos las cosas. Si las pensamos como articuladas, constituyen un todo; si como distintas, las consideramos como partes. Spinoza propone el feliz ejemplo del gusanito en la sangre, que —lejos de ser una forma menor de argumentación— apunta directamente a la complejidad epistemológica del tema.

En efecto, su ejemplo es cualquier cosa menos inocente. La reflexión apunta al problema de la mediación en el conocimiento humano, a la utilidad de las nociones fabricadas por la imaginación, a su falta de respaldo objetivo, y encierra además una crítica del ideal cartesiano de la distinción de ideas. Spinoza propone como contrapartida otra fundamentación de la objetividad y de la verdad sin mediaciones, directamente en la potencia infinita de la sustancia. La naturaleza es pensada desde la complejidad: pues las nociones de orden y belleza, de origen y finalidad, de todo y de partes no proporcionan el marco para formarse una idea adecuada de ella. El esplendor de la naturaleza exige, al contrario, sancionar la única sustancia de *potencia infinita* y cuyos infinitos modos varían infinitamente.

Pero si eso es así, entonces ¿qué mente puede conocer detalladamente ese proceso? Es el propio Spinoza quien invita a Oldenburg a conectar esta deriva con un tema tratado anteriormente en la Carta 2.[57] Mas, ¡atención! Aunque en el contexto de la naturaleza se habla habitualmente de *partes*, es evidente que no se trata de partes extensivas sino de *modificaciones* de la sustancia. Sólo así puede ser pensado todo. El cuerpo humano, por ejemplo, puede ser imaginado separadamente como individuo y como *parte* de la naturaleza; y la mente humana (en tanto que es pensada separadamente y como individuo) puede también ser imaginada como parte de cierto entendimiento infinito. Pero en realidad cuerpo y mente son modificaciones de los atributos de la sustancia. Por eso, cuando los concebimos en esos términos, cuerpo y mente manifiestan coherentemente la potencia de la naturaleza infinita.

[57] Ep 32, p. 238.

A modo de conclusión

La sustancia es el referente categorial de la filosofía de Spinoza y así se percibió en su tiempo y desde todos los rincones: mientras sus partidarios veían en ella una novedad sin parangón, los adversarios la consideraban como la matriz de todos sus errores.

La sustancia es una construcción conceptual compleja. El hecho de que un mismo término designe a lo que existe por sí, a Dios y a la naturaleza provoca el escándalo. Constituyendo el núcleo de su estructura están las nociones de autonomía absoluta, unicidad sustancial y perfección infinita. En torno a ese núcleo, y en diferentes niveles, se superponen las nociones de eternidad, producción necesaria de modos y toda una serie de derivas antropológicas y morales. Así pues, una realidad tan compleja no puede ser objeto puro de ontología. Como se ha visto, existen puentes que comunican el sistema de la filosofía con los dominios de la religión y de la ciencia poniendo en riesgo la mayor parte de las convenciones teórico-prácticas comúnmente admitidas.

La profunda renovación de la categoría de sustancia llevada a cabo por Spinoza no se cifra en la reorganización de sus notas tradicionales, ni en su desarraigo de los espacios habituales del poder, sino en haberla dotado de una nueva identidad. El sistema de la sustancia absolutamente autónoma, única e infinita, eterna y relacional es el lote de su herencia filosófica que da comienzo a una tradición nueva, incluso si es discutida.

La sustancia spinozista: ¿el marco de un programa ético?

Diana Cohen
Universidad de Buenos Aires
cohendiana@gmail.com

Abstract: From its early definitions, axioms and propositions in the *Ethics, demonstrated in geometrical order*, Spinoza deducts the system of substance, conceived as an infinite structure expressed in infinite attributes. However, despite its foundational nature, mentions of the substance keep losing relevance until they disappear. That disruptive route is picked up by contemporary readings of the work, which suggests that when Spinoza's program approaches its ethical objective, the relevance of the substance is transferred to the modal reality, according to the proposed target from the second part of the work where Spinoza states that "I now pass on to explaining the results, which must necessarily follow from the essence of God, or of the eternal and infinite being; not, indeed, all of them […], but only those which are able to lead us, as it were by the hand, to the knowledge of the human mind and its highest blessedness". The ethics program acquires its most perfect sense when, in the later parts of the work, the human dimension is displayed in its journey towards a revolutionary form of freedom.

1. Los criterios de sustancialidad

Spinoza comienza su gran obra con una secuencia de definiciones estipulativas, una de las cuales se consagra a la noción de sustancia. Allí dice: "Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado".[1]

El ser en sí de la sustancia es un ser por sí, porque es concebida por sí misma y su ser no le es dado por otro ente fuera de ella misma. Toda sustancia es, por lo tanto, no sólo una cosa inteligible por ella misma,

[1] E1d3.

sino un absoluto. Prolongando allí cierto enfoque de Descartes,[2] Spinoza se opone a las concepciones escolásticas para las cuales el *in se* significaba solamente la no inherencia. De manera tal que “la sustancia no era ni por sí —perseidad sólo atribuible a Dios, el cual no constituía una sustancia—, ni concebida por sí, sino que constituía solamente en cada cosa el soporte desconocido de sus propiedades, de suerte que ella restaba ininteligible en su fondo”.[3]

Sin embargo, la sustancia es constituida por los atributos, de allí que a continuación Spinoza defina a estos últimos como aquello “que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia”.[4] Los atributos son a la vez principios ontológicos de la sustancia en cuanto son constitutivos de su realidad, y principios de su inteligibilidad en cuanto la vuelve cognoscible como tal.[5] Sin entrar en controversias interpretativas que exceden nuestro tratamiento del tema, y dado que sólo el universo como un todo satisface completamente este par de criterios, podemos concluir que con estas dos definiciones, la de sustancia y la de atributo, abarcamos exhaustivamente aquello que Spinoza llamará más tarde “Naturaleza Naturante”, esto es, la sustancia concebida como la causa de sí que, al producirse en y por sí misma, produce la totalidad de la naturaleza.

De allí que poco después se complemente asimétricamente la definición de sustancia con la de modo, cuando Spinoza declara que por modo entiende “las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido”,[6] aludiendo con el término “modo” al segundo elemento del par ordenado “Naturaleza naturante y naturaleza naturada”. En este orden lógico-ontológico, el plano modal alude a la sustancia, concebida esta vez como efecto producido por la Naturaleza Naturante.

Una vez definida la sustancia, seguida por la definición de atributo y la de modo, recién entonces Spinoza se consagra a definir a Dios en los siguientes términos: “Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es

[2] *Principia*, I, art. 51, y *Notae in Programma*, A.T., VIII, 2, p. 350.

[3] Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu,* pp. 44-45.

[4] E1d4.

[5] M. Gueroult, *op. cit.*, p. 47.

[6] E1d5.

decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita".[7]

Si nos remontamos al tratamiento de los atributos en la historiografía filosófica, observamos que la Escolástica había sostenido que los atributos de Dios eran, entre otros, la Bondad, la Omnipotencia, la Omnisciencia, la Providencia, la Eternidad. En su Epístola a Henry Oldenburg de abril de 1662, Spinoza reconoce que su teoría de los atributos —junto con su premisa de que no puede concebirse un Dios trascendente y escindido de la Naturaleza— es la parte de su doctrina más odiada por los teólogos, pues invierte el orden establecido: los atributos del Dios de Spinoza no son esas propiedades tradicionales de Dios sino las esencias constituyentes de ese Dios sustancial, maneras en que la realidad es construida, articulada o expresada. Spinoza piensa que Pensamiento y Extensión no son sustancias creadas por Dios, ni emanaciones de la sustancia, sino atributos que constituyen la esencia de ese Dios-Naturaleza.

Adviértase, entonces, que en total desacuerdo con la doctrina judeocristiana, para la cual el Dios de la teología es sólo espiritual y, obviamente, no corpóreo, el Dios de Spinoza es un ser pensante, pero también corpóreo. Así pues, Spinoza declara temerariamente que la Extensión expresa la actividad de la propia naturaleza divina. Empero, el hecho de que se identifique a Dios con la naturaleza no significa que se conciba esta última como la mera suma total de cosas particulares, como si se tratara de un agregado arbitrario de modos. Dios es la naturaleza considerada como un sistema infinito y necesario de leyes universales, en el que todas las cosas ocupan un lugar necesariamente determinado y en referencia al cual deben ser comprendidas.

¿Por qué razón Spinoza define estas nociones en semejante orden? ¿Por qué razón, en esa deducción a través de la cual se construye la noción de un Dios que poco tiene que ver con el Dios de la teología, el filósofo debe comenzar por definir la sustancia para recién a continuación definir a Dios, pese a que la primera parte de la obra donde trata estas cuestiones se titula, precisamente, "Sobre Dios"? ¿Por qué si Spinoza se consagra a Dios, debe comenzar por la sustancia? Una de las respuestas es que Spinoza debe comenzar por resemantizar la terminología filosófica cartesiana en la cual se habían formado él y sus coetáneos.

[7] E1d6.

Si nos volvemos a *Los Principios de la filosofía* I. LI., Descartes explica "qué es sustancia y por qué ese nombre no conviene unívocamente a Dios y a las criaturas". Declara entonces que "por sustancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y en verdad", admite Descartes, "sustancia que no necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios".

Recogiendo esta ausencia de univocidad lingüística reconocida por su antecesor, el eje programático de Spinoza debe desembarazarse de ese legado cartesiano, paradójicamente, radicalizando dicha herencia cuando Descartes reconoce que la sustancia absolutamente autónoma sólo puede ser Dios.

El interrogante es, pues: ¿qué razones indujeron a Spinoza a privilegiar la definición de sustancia no sólo en el orden de las definiciones sino en el tratamiento que se hace de la sustancia en las primeras proposiciones de la primera parte de la *Ética*, aun cuando ésta sea titulada *De Deo*? Esta aparente brecha entre el orden de las definiciones y el título que encabeza toda esta primera parte, se profundiza cuando se avanza en las partes consecutivas de la *Ética* y se descubre que el término "sustancia" no vuelve a aparecer en el resto de la obra, sustituido por la noción de un Dios reinterpretado, precisamente, en virtud de aquella radicalización del término "sustancia".

¿Acaso la clave de lectura de esa transición de un término a otro podría ser descubierta en el Prólogo a E2? En él, Spinoza ya abandona el concepto de sustancia y declara: "Paso a explicar las cosas que debieron seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del ser eterno e infinito. No todas, sin duda, ya que […] hemos demostrado que de ella debieron seguirse infinitas cosas en infinitos modos, sino tan sólo aquellas que nos pueden llevar como de la mano al conocimiento del alma humana y de su felicidad suprema".

Con el fin de indagar si la noción de sustancia no es sino un puente conceptual que nos permite arribar a una novedosa concepción de Dios, propongo revisar el derrotero de estos dos términos bisagra —"sustancia" y "Dios"— en la *Ética*, examinando qué entiende el filósofo por ellas en el marco de su sistema. La articulación de estas nociones en la persecución de un proyecto ético requiere reexaminar el sistema de la sustancia en relación con los atributos y más tarde, con los modos.

2. El Dios sustancial y los atributos

En términos suarecianos, como bien lo ha señalado Patricia Díaz Herrera, en un texto presentado en el Congreso "Filosofar en México en el Siglo XXI...", en Morelia, la distinción de los atributos entre sí sería una distinción real mayor, que es aquella que se da entre realidades que pueden existir separadas unas de otras. La naturaleza de los atributos, empero, es una de las cuestiones más controvertidas del sistema de Spinoza, de allí que valga la pena hacer una revisión de las principales interpretaciones enunciadas sobre el estatuto de los atributos. Escogemos cinco lecturas: la de Wolfson, seguida por la refutación de la misma por parte de Gueroult; la de Allison, la de Deleuze y la de Macherey.

La tesis de Wolfson[8] se funda en una lectura idealista o 'subjetivista' del entendimiento según la definición 4 de E1, en la que Spinoza declara que "por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia". Esta interpretación subjetivista o idealista es heredera de la interpretación hegeliana que intenta integrar la doctrina de Spinoza como momento necesario del desarrollo de la Idea. Wolfson sostiene que, dado su estatuto ideal, no se puede suponer una distinción real entre los atributos:[9] los atributos, piensa Wolfson, no se encuentran realmente en la sustancia ni se deducen de ella. Si bien los atributos son diferentes, no lo son en sí mismos, sino solamente en la percepción que el alma tiene de ellos. Dicho de otra manera, son simples puntos de vista sobre la sustancia.

Esta interpretación se funda en tres premisas que confluyen en la tesis de que los atributos le son impuestos a la sustancia extrínsecamente por el entendimiento:

La primera de ellas sostiene que conocer una cosa es conocerla bajo un atributo, y los atributos son las formas a través de las cuales el entendimiento aprehende el ser.

[8] H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of his Reasoning.*

[9] En *Principia*, I, 60, Descartes sostiene que la distinción real "se encuentra sólo entre dos o más sustancias; y percibimos que éstas son en realidad distintas entre sí, sólo porque podemos concebir clara y distintamente una sin la otra".

La segunda premisa sostiene que puesto que no tienen nada en común entre ellos, esto es, dada su incomensurabilidad,[10] los atributos deben ser idénticos en la sustancia de la cual constituyen sus diferentes aspectos, y su diferencia sólo puede venir del entendimiento que quiebra el ser infinito divino absolutamente simple en una pluralidad infinita.

Finalmente, la tercera de las premisas sostiene que la sustancia, siendo infinita, es indeterminada. Y conferirle atributos implica limitarla con determinaciones.

La refutación de la lectura idealista o subjetivista emprendida por Martial Gueroult,[11] a mi juicio, demostró concluyentemente la naturaleza real u 'objetiva' de la distinción entre los atributos. Gueroult sostiene que la lectura de Wolfson supone una serie de premisas que, piensa Gueroult, Spinoza rechazaría de plano.

La primera afirmación que Gueroult le atribuye a la lectura de Wolfson sostiene que los atributos deben ser ideales o subjetivos porque si los atributos fueran reales, deberían poder ser deducidos de la sustancia y, concluye Wolfson, no se deducen de la misma. Gueroult replica que no pueden deducirse porque los atributos constituyen la sustancia, son la sustancia misma.[12] Si los atributos resultaran de la idea que el entendimiento se forma de la sustancia, el entendimiento sería anterior a la sustancia y, por lo tanto, anterior al atributo pensamiento del cual el entendimiento es un modo eterno e infinito.

La segunda afirmación declara que los atributos se deducen de la forma del entendimiento. Pero, señala Gueroult, el entendimiento no es una forma kantiana, no es una condición de posibilidad de la sustancia sino, por el contrario, es un modo eterno e infinito derivado del atributo Pensamiento que conoce las cosas tales como son en sí mismas.

La tercera afirmación sostiene que los atributos son idénticos en Dios. La réplica de Gueroult afirma que, mientras la distinción entre la sustancia y los atributos es una distinción de razón, la distinción entre los atributos es una distinción real.[13]

[10] E1p2.

[11] M. Gueroult, *op. cit.*, pp. 428-461.

[12] E1d6 y E1p11.

[13] E1p10s.

Por último, si el entendimiento no pudiese conocer por el atributo aquello que es en sí mismo la esencia de la sustancia, la naturaleza de esta última sería incognoscible. Dios, por tanto, permanecería incomprensible, recayendo entonces en el *asylum ignorantiae* denunciado por Spinoza en el Apéndice a la primera parte de la *Ética*, como el refugio de todas las supersticiones en el que se cobijan las religiones, cobijo del cual el programa spinozista tiene como fin eludir.

Según la interpretación de Henry E. Allison,[14] el problema se supera cuando pensamos la sustancia no tanto como una cosa en la que las propiedades inhieren sino como un orden de cosas necesario y universal. En este sentido, los atributos que el entendimiento percibe como constituyendo la esencia de la sustancia pueden ser comprendidos como las diferentes expresiones de este orden único. Surgen en esta interpretación varias analogías: una proposición y su expresión en diferentes lenguajes, o la de una curva geométrica y su ecuación algebraica. Pero estas analogías, sugiere Allison, no toman en cuenta el hecho de que el atributo es lo que el entendimiento percibe de la sustancia. Nace entonces una nueva analogía, la de la perspectiva o el punto de vista. Cada atributo es la sustancia [toda], pero expresada desde cierto punto de vista. Sin embargo, se ha dicho que esta perspectiva parece ser inadecuada en al menos dos aspectos: en primer lugar, cada atributo, a diferencia de una perspectiva, es autosuficiente; en segundo lugar, ningún atributo es privilegiado, ni siquiera el atributo del Pensamiento.

Por su parte, Deleuze[15] señala que la sustancia se expresa a sí misma y que los atributos son sus expresiones. Sugiere entonces que el término "expresión" lleva implícitas dos metáforas tradicionales: la idea de espejo, que refleja imágenes, y la del germen o semilla que expresa el árbol. Los atributos de Spinoza, piensa Deleuze, son espejos, cada uno de los cuales expresa la esencia de la sustancia. Pero lo expresado también está implicado en la expresión, como el árbol en la semilla. Estas metáforas complementarias explican cada una de ellas un aspecto de los atributos: si bien los atributos espejan a la sustancia, no se trata de una reflexión pasiva, sino activa. De allí que la metáfora de la semilla y el árbol denota una articulación dinámica entre los atributos y la sustancia.

[14] Henry Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*.

[15] Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*.

Por último, Pierre Macherey[16] observa que la sustancia expresa un pensamiento del cual no somos sus autores subjetivos, pero que se da en acto a través de una forma única: el atributo. En consecuencia, el atributo es constitutivo de la sustancia tal como puede ser conocida por el entendimiento, y dado que no es nada distinto de la sustancia, conocer el atributo es conocer la sustancia tal como es en sí misma.

Dada la identificación spinozista de Dios con la sustancia de infinitos atributos que constituyen su esencia, el próximo paso es inquirir qué vínculo guarda la sustancia con los atributos y los atributos entre sí. "El ser físicamente real de la sustancia es el atributo, el ser de razón, es la sustancialidad, por la cual es concebido en abstracto el carácter de toda sustancia [...] Así, la *realidad* de la sustancia es su naturaleza o esencia, es decir, el atributo que el entendimiento reconoce ser indudablemente una sustancia por el solo hecho de que satisface los criterios de la sustancialidad, a saber la inseidad y la concepción por sí".[17]

> Por esta reducción a la sustancia de su atributo esencial, Descartes y Spinoza expulsan de la misma la cualidad oculta a la cual parecía condenarla su definición tradicional como sujeto de inherencia, soporte desconocido de sus predicados, estos últimos siendo los únicos accesibles al entendimiento. Una vez que la sustancia (el sujeto) es identificada con el atributo, éste deviene la realidad misma del sujeto que, así, es enteramente conocido (en cuanto a su naturaleza). La definición de sustancia y atributo no son ya, como quería la Escolástica, las definiciones de dos entidades diferentes, sino sólo dos aspectos de un mismo ser: su naturaleza constitutiva o realidad, que es su atributo y que este atributo revela su inseidad y su autosuficiencia, que son los caracteres que testimonian que es una *sustancia*.[18]

Adviértase que los atributos constituyen la sustancia, porque son su esencia. Y por ser su esencia, no hay diferencia alguna entre la sustancia y los atributos, salvo que por "sustancia" se alude a la totalidad infinita de

[16] Pierre Macherey, *Introduction a l'Éthique de Spinoza: La première partie: La nature des choses*.

[17] M. Gueroult, *op. cit*, pp. 49-50.

[18] *Idem*.

atributos, mientras que por "atributo" se entiende un género de ser, ya sea el género de las ideas (en rigor, todos los modos del atributo del Pensamiento), ya sea el género de los cuerpos (todos los modos del atributo de la Extensión), ya sea otros géneros que desconocemos pero que nos sentimos obligados a suponer por la índole absolutamente infinita de la sustancia, que no puede dejar nada fuera de sí.

3. El Dios sustancial y los modos

Si se aspira a articular las nociones de sustancia y de Dios, tal como son redefinidas por Spinoza, en relación con su proyecto ético-emancipatorio, una vez analizada la noción de atributo debemos abordar el plano modal. El tránsito de la sustancia a Dios como clave para llegar al conocimiento del alma humana y a su salvación, se alcanzará a través del examen de la relación de la sustancia con dicho universo modal.

Spinoza radicaliza el criterio de inherencia recogido por Descartes, según el cual todo lo que es, o es en sí, o es en otro. Dado que no existe un término intermedio concebible entre el ser en sí y el ser en otro, todas las cosas se repartirán en dos categorías ontológicas: las sustancias (o atributos, que son la misma sustancia) y las afecciones de la sustancia (o modos). Estos modos se definen como las "afecciones de la sustancia, o sea a aquello que es en otro y por lo cual se concibe".[19] Así, los modos son finitos en cuanto manifestación de la sustancia infinita, y en cuanto hay separación de la esencia y la existencia, limitación. En cambio, los modos infinitos se caracterizan por la mutua implicación de la esencia y la existencia, "constituyendo" los modos finitos, que se hallan respecto a los infinitos en una relación de dependencia y contingencia. Conservando entonces este criterio de inherencia aristotélico recogido por Descartes, en ese "ser en otro" aristotélico, el otro es la sustancia misma, como potencia en acto de la cual el modo es el ser real que deriva de dicha potencia. Puesto que no existe un término medio entre ser en sí y ser en otro,[20] todas las cosas se reparten en estas dos categorías: o bien son sustancias (o atributos) o bien son modos.

[19] E1d5.
[20] E1a1.

Por añadidura, Spinoza se propone restituir el carácter de realidad del modo: en cuanto afección de la sustancia infinita, el modo no puede sino ser real. Volviendo una vez más al señalamiento de Patricia Díaz Herrera,[21] en términos suarecianos, entre la sustancia y los modos la distinción es una real menor, aquella que se da entre la cosa absoluta y el "modo", el cual, aún cuando sea separable del sujeto, sin embargo no puede existir sin dicho sujeto. Si bien en la Ep 4 y en 1KVa1 Spinoza asimila el modo a la sustancia, en CM I.I, dice que

> […] el Ser se divide en sustancia y modos y no en sustancia y accidente, porque el accidente no es más que un modo de pensar, ya que indica una relación. Por ejemplo, cuando digo que el triángulo se mueve, el movimiento no es un modo del triángulo, sino del cuerpo que se mueve; de ahí que el movimiento, respecto al triángulo, se llama accidente; en cambio, respecto al cuerpo, es un ser real o un modo. En efecto, el movimiento no puede concebirse sin el cuerpo, pero sí sin el triángulo.

De allí extrae Spinoza sus conclusiones: la sustancia no es diversificada por el accidente, sino modificada por los modos. Y a diferencia del accidente, el modo puede desaparecer o aparecer sin que la sustancia se corrompa.[22] No aparece en la *Ética*, pero en los CM I. I sostiene (en contra de la Escolástica, que lo considera algo real) que el accidente es un aspecto de la cosa relativo a nosotros, que le prestamos a la cosa como un simple modo de pensar (*modi cogitandi*, pensamientos a los cuales no les corresponde ninguna cosa real, seres de razón). En la disquisición suareciana, tal como observa Díaz Herrera,[23] los modos no subsisten. Al serles negada la subsistencia *per se*, los modos deben injerir en una sustancia, de allí que no son entes. Distanciándose de Descartes —quien, como señala Laura Benítez[24] en su trabajo, utiliza equívocamente la noción de modo,

[21] Patricia Díaz Herrera, "Substancias, accidentes, modos y distinciones en Francisco Suárez", ponencia leída el 7 de abril de 2014 en el marco del Coloquio La Sustancia en la Aurora de la Modernidad: Renacimiento y Modernidad. Congreso "Filosofar en México en el Siglo XXI. Adversidad y Novedad de la Época", Morelia, 2014.

[22] PP48 y 49, y en CM II. V.

[23] P. Díaz Herrera, *op. cit.*

[24] L. Benítez Grobet, "El problema de la sustancia: ¿es Descartes dualista o trialista?", Ponencia leída el 7 de abril de 2014 en el marco del Coloquio El Problema de la Sustancia

descartando los accidentales y conservando sólo los modos esenciales—, Spinoza afirma que por ser modos de la sustancia, las almas y los cuerpos no son accidentes o cualidades de la sustancia (y si lo fueran, siguiendo la distinción suareciana, la distinción entre sustancia y accidente sería una distinción real mayor, aquella que se da entre cosa y cosa). Como la distinción, empero, no es entre sustancia y accidente sino entre sustancia y modo, se trata de una distinción real menor, que es aquella que se predica del modo y la sustancia modificada. De allí que en el marco suareciano, señala Díaz Herrera,[25] mientras que el accidente se define por su inhesión sólo aptitudinal, el modo se define por su inhesión actual en la sustancia. Este giro es posible porque el modo es concebido como efecto de la sustancia, en cuanto este efecto es en la sustancia, y ésta es su causa inmanente.

En la historiografía filosófica, tres comentaristas debatieron en torno de cuál debería ser una interpretación coherente de la sustancia y los modos en el sistema filosófico de Spinoza.[26] El primero de ellos fue Peter Bayle, quien en el siglo XVII entendió la sustancia en un sentido cartesiano, deudor a su vez del sentido conferido por la Escolástica: la sustancia es el sujeto y los modos o accidentes son las propiedades que inhieren en el sujeto, de lo cual se infiere que la relación entre la sustancia y los modos se asemeja a la relación entre el sujeto y el predicado.[27] Pero adviértase que mientras la filosofía griega investigaba la naturaleza del ser, con el surgimiento del cristianismo y la filosofía escolástica la investigación metafísica de la naturaleza gira hacia una investigación del conocimiento de Dios y de la inmortalidad del alma.[28] Spinoza, precisamente, intenta producir lo que hoy llamaríamos, en términos bachelardianos, una ruptura epistemológica que deja atrás la trama metafísica escolástica, reestableciendo una metafísica como una ciencia del Ser en cuanto Ser o, en los términos en que la retoma Deleuze, como una ontología.[29]

---

en Descartes. Congreso "Filosofar en México en el Siglo XXI. Adversidad y Novedad de la Época", Morelia, 2014.

[25] P. Díaz Herrera, *op. cit.*

[26] Alex Guilherme, "Filosofía de Spinoza", en *Revista Conatus*, vol. 2, núm. 4, diciembre de 2008, p. 19.

[27] H. Wolfson, *op. cit.*; Peter Bayle, "Spinoza, Benedicto de", en *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle*.

[28] A. Guilherme, *op. cit.*, p. 22.

[29] G. Deleuze, *En medio de Spinoza*.

Por su parte, el ya mencionado Wolfson interpretó a Spinoza desde Aristotéles, según el cual, a juicio de Guilherme, "el término sustancia debe ser comprendido como el género supremo o la forma superior de existencia o la forma superior de ser".[30] Según esta lectura, la sustancia existe más allá de la totalidad de los modos. Así pues, cuando Spinoza afirma que el modo es "en" la sustancia, nos dice que la relación de la sustancia con el modo es la misma relación que mantiene el género con la especie,

siendo el modo una suerte de especie, en la medida en que constituye una parte de una forma superior de Ser. En esta interpretación, la sustancia es el género supremo porque es la forma suprema de Ser y en cuanto tal, ni es una parte de algún todo ni una división de algún otro ser. El autor sintetiza esta relación de la sustancia y los modos como una relación entre el género y las especies o entre el todo y las partes.

Por último, Edwin Curley[31] sostuvo que Spinoza entiende por sustancia solamente la naturaleza naturante, esto es, las leyes físicas de la naturaleza que gobiernan el mundo físico, mientras la naturaleza naturada es el mundo físico que, como tal, permanecería fuera de la sustancia como naturaleza naturante. Esta última interpretación, cuya clave es la digresión física de la segunda parte de la *Ética*, es deudora de lo que se puede ver como un reduccionismo que excluye de la sustancia el plano modal.[32] A mi juicio, empero, reducir la sustancia a la naturaleza naturante parece contradecir el proyecto spinoziano: mostrar que Dios no es un ente trascendente, separado del mundo, sino una fuerza inmanente a todo lo que existe.[33]

Más allá de la pluralidad de interpretaciones, lo cierto es que la lógica verdadera del entendimiento, que opera con las ideas adecuadas de sustancia y de modos que se aplican a cosas físicamente reales, nos revela la naturaleza constitutiva del modo. Se concluye entonces que la sustancia se conoce por los atributos, y los modos no son sino los atributos mismos en su manifestación singular.[34] El modo, en cuanto es concebido por otra cosa, es efecti-

[30] A. Guilherme, *op. cit.*, p. 22.

[31] Edwin Curley, *Spinoza's Metaphysics*.

[32] A. Guilherme (*op. cit.*) lanza en su artículo una sólida crítica hacia la posición de Curley.

[33] E1p29.

[34] David Armstrong, *Nominalism and Realism*, pp. 108-110.

vamente en esta otra cosa. Esta otra cosa, sin embargo, es el atributo, que no es sino la sustancia misma. Y así como el atributo expresa la realidad de la sustancia, el modo expresa una parte determinada de la realidad del atributo.

3.1. Los modos infinitos

En la clasificación de los modos, Spinoza sugiere un ordenamiento jerárquico, según el grado de inmediatez del modo respecto de la sustancia. Así establece un orden causal: los más próximos son los modos infinitos y eternos inmediatos —el movimiento y el reposo para la Extensión y el Entendimiento infinito para el Pensamiento—; le siguen los modos infinitos y eternos mediatos —la faz de todo el universo para la extensión—, y respecto del Pensamiento, Spinoza omite su mención. Por último, se siguen los modos singulares sujetos a la duración. Examinemos algunas de las interpretaciones canónicas de los modos infinitos.

Martial Gueroult[35] concibe los modos infinitos y eternos inmediatos como esencias de las cosas singulares y los infinitos y eternos mediatos como las existencias, esto es, el conjunto de cosas singulares existentes. Por su parte, Edwin M. Curley[36] rechaza que estos modos infinitos eternos inmediatos y mediatos sean entes situados entre Dios y las cosas singulares finitas y los interpreta como las leyes necesarias y universales de la Naturaleza. Antonio Negri,[37] en contrapartida, sugiere una "segunda fundación del sistema", en la cual la perspectiva neoplatónica y emanatista de los modos infinitos cede paso a una nueva perspectiva que parte de los modos finitos.

Bernard Rousset,[38] con quien coincide Marilena Chaui,[39] piensa que el modo mediato, llamado *facies totius universi*, es en verdad el modo infinito mediato de todos los atributos, y no sólo de la Extensión, y corresponde a

[35] M. Geuroult, *op. cit.*

[36] E. Curley, *op. cit.*

[37] Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*.

[38] Bernard Rousset, *La perspective finale de l' "Ethique" et le problème de la cohérence du Spinozisme: L'autonomie comme salut*; y Bernard Rousset, "L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza", en *Revue de Philosophie*, núm. 2.

[39] Marilena Chaui, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa.*

lo que en el célebre escolio de la proposición 7 de E2 define como el "único orden", o sea, una misma y sola conexión de causas. De acuerdo con esta interpretación, el modo infinito eterno mediato es el universo que, aunque invariable, se encuentra constituido de partes variables y mutables según las leyes eternas de la Naturaleza. Es mediato porque es el resultado del modo infinito inmediato y no una instancia mediadora del ser —es "mediado" y no "el que media"—, escribe Rousset.[40] A diferencia de la interpretación de Gueroult[41] —según la cual los modos infinitos eternos inmediatos son el universo de esencias y los modos infinitos eternos mediatos como el conjunto de las existencias—, Rousset piensa su interpretación como más plausible por varias razones: evita distinguir esencias y existencias; ubica los modos infinitos junto con los atributos, como nociones comunes, que son los mismos en la parte y en el todo; supera el desequilibrio entre los modos infinitos inmediatos y mediatos de los diferentes atributos y supera la necesidad de mediaciones entre lo infinito y lo finito.

Atilano Domínguez, por su parte, los desacredita cuando sostiene que "la noción de modos infinitos, inmediatos y mediatos, no parece consistente con el spinozismo, puesto que no existen datos para distinguir su infinitud de la infinitud de los atributos. En consonancia con ello, esa noción no desempeña ningún papel en el origen de las cosas finitas. Nos inclinamos, pues, a pensar que se trata de una noción neoplatónico-cristiana que pasó del KV a la *Ética* y a la Epístola 64, pero que podría eliminarse sin que el sistema sufriera lo más mínimo".[42]

3.2. Deus sive substantia sive natura

Una vez analizados los planos inmanentes de la naturaleza naturante (sustancia y atributos) y de la naturaleza naturada (los modos infinitos y los finitos), concluimos que esa ontología sentó las bases de un pensamiento

[40] B. Rousset, *La perspective finale de l' "Ethique" et le problème de la cohérence du Spinozisme: L'autonomie comme salut*, p. 233.

[41] M. Gueroult, *Spinoza II. L'âme*.

[42] Atilano Domínguez, "Modos infinitos y entendimiento divino en la metafísica de Spinoza", en *Sefarad*, XXXVIII, 1978, p. 134.

cuyo eje es la identificación de la sustancia con un Dios impersonal que se expresa en la naturaleza. Tras deducir la noción de Dios que da el título a la primera de las partes de la *Ética*, Spinoza abandona la concepción tradicional de la divinidad como la de un ente puramente espiritual, pensante, y postula un Dios concebido no sólo como pensamiento, sino también como extensión. Al ser omniabarcador, tras deducir los atributos y los modos, Spinoza puede remitirse en el Prólogo a E4 a "aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza".

Distante de las metafísicas voluntaristas a las que estamos acostumbrados, Spinoza funda su definición de Dios en una interpretación revolucionaria del acto creador. En lugar de remitirnos a un Dios que crea por un decreto de su voluntad libre, como lo pensó la teología creacionista judeocristiana, se interroga Spinoza ¿acaso no debemos concebir la potencia de existir y de actuar en términos de las leyes de la naturaleza que se siguen necesariamente de la misma esencia de Dios?[43]

Spinoza, por lo visto, se propone llevar su reflexión mucho más allá del punto hasta donde llegó Descartes. Imaginemos, entonces, que en lugar de concebir un Dios que gobierne tanto los accidentes de la naturaleza como los destinos humanos con la autoridad de un Soberano, debamos construir un Dios que, tan omnipotente como el anterior, carezca sin embargo de una personalidad que pueda hacer de él un monarca caprichoso y que, por el contrario, deba producirse a sí mismo con absoluta necesidad. Ése es el Dios de Spinoza que al causarse a sí mismo, causa la totalidad de lo real, a diferencia del Dios de las religiones que se encuentra escindido de sus propias creaturas.

Mediante este giro con el que intenta resolver los problemas planteados por la creencia cartesiana en dos sustancias independientes, y en contraste no sólo con las concepciones provenientes de la teología sino asimismo con los propios desarrollos del pensamiento filosófico impulsados por sus predecesores, Spinoza establece una nueva relación entre Dios y el universo cuando no admite sino una única sustancia: una totalidad infinita de la que deriva un orden infinito.

Por esta razón, Spinoza también llama a este orden infinito "Dios o Naturaleza", *Deus sive Natura*,[44] en cuanto el Dios de Spinoza es la misma

[43] E1p15 y E1p17.

[44] E4Praef.

Naturaleza que ese Dios produce, y no es más que ella. Pero esa producción no lo trasciende sino que se trata de un Dios que, en un plano inmanente (pues no hay nada fuera de sí), se produce a sí mismo en sí mismo. En suma, ¿qué es, en verdad, se pregunta el autor de la *Ética*, este orden infinito? Y se responde: es Dios, pero un Dios filosófico cuya esencia es potencia absoluta de existir y potencia absoluta de actuar.

Esta novedosa caracterización resuelve de manera concluyente la dificultad de explicar las relaciones entre las sustancias, en general. Y en particular, modifica radicalmente los términos del problema de cómo explicar las relaciones entre Extensión y Pensamiento, puesto que una y otro ya no se conciben como sustancias, sino como los atributos de una sustancia única que causa todo lo que existe, así como los modos son considerados como las propiedades necesarias que se siguen de esta sustancia, esto es, sus efectos. Deleuze[45] caracteriza esta potencia de la sustancia como doble: "potencia absoluta de existir que se prolonga en potencia de producir todas las cosas" y "potencia absoluta de pensar y de comprender todo lo que se produce". En un gesto disruptivo, la caracterización tradicional de Dios como ente incorpóreo será abandonada: si la Extensión es un atributo divino, Dios debe ser considerado como una sustancia que no sólo es pensante sino también extensa.

El interrogante que inaugura esta equivalencia es el siguiente: ¿Cómo es posible partir de la noción de un Dios sustancial y llegar al fin último del programa spinozista, esto es, a la comprensión del orden del mundo en la cual consiste la salvación?

Si recogemos las apariciones de los términos "sustancia", "Dios" y "naturaleza", podremos trazar la ruta que guía una paulatina aproximación a la particular concepción spinozista de la divinidad:

El término "sustancia" aparece principalmente en E1 (noventa y ocho menciones), con unas pocas menciones en E2 (dieciocho menciones).[46]

El término "Dios", en cambio, se menciona a lo largo de toda la obra: en E1 y en E2 (para caracterizarlo como extenso), en E3 y E4 esporádi-

[45] G. Deleuze, *Spinoza y el probema de la expresión*, p. 121.

[46] El término "sustancia" aparece noventa y ocho veces en E1, en las definiciones 3-6 y en las proposiciones 1, 5-8, 10-15, 18-19, 28-32. En E2 aparece sólo dieciocho veces, en las prop 7, 10 y 13.

camente (porque Spinoza trata allí una antropología de los afectos y de la servidumbre humana) y finalmente es retomado en E5p14 hasta la última proposición 42 con que concluye la obra.[47]

El término "naturaleza" se mantiene constante hasta E5, en donde se la menciona más esporádicamente.[48] En ese sentido, la expresión *Deus sive natura* en el prólogo a E4 puede ser interpretada como el punto nodal que enlaza el Dios pensante y extenso con el Dios salvífico, expresión que condensa la equivalencia de las nociones de sustancia, naturaleza y Dios: "Aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza, actúa con la misma necesidad con la que existe", y poco después, "La razón o causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y por la que existe, es pues, una y la misma".[49]

Su recorrido muestra que una vez establecida esta doble atribución a Dios, concebido como pensante pero también como extenso, Spinoza abandona el legado cartesiano de la sustancia dualista, para centrarse exclusivamente, en la última parte de la *Ética*, en la noción de Dios.

A continuación, Spinoza se volverá hacia un Dios que, desprovisto de la herencia cartesiana que condicionaba y exigía su tratamiento en E1, puede ser examinado a la luz de una nueva vía de salvación.[50] Sin embargo, el

[47] El término "Dios" aparece doscientas sesenta y nueve veces en E1, en la definición 6 y en las proposiciones 8, 11, 14-36. En E2 aparece ciento sesenta y nueve veces, en el prefacio, la definición 1 y las proposiciones 1-13, 15, 19-25, 28, 30, 32-34, 36, 38-40, 43-47 y 49. En E3 y E4 aparece esporádicamente: doce veces en E3, en el prefacio y las proposiciones 1, 2, 6, 10; y veintiséis veces en E4, en el prefacio y las proposiciones 1, 4, 28, 35-37 y 68. El término se retoma en E5, donde se lo menciona noventa y ocho veces, en el prefacio y las proposiciones 14-20, 22-25, 27, 29-33, 35-40 y 42.

[48] El término "naturaleza" aparece ciento sesenta y dos veces en E1: en las definiciones 1, 2 y 7 y en las proposiciones 1, 5-8, 10-17, 19, 21, 23-25, 28-33 y 36. En E2 aparece ciento dos veces, en la definición 5, el axioma 1 y las 1, 3, 5-8, 10-13, 16-19, 23-25, 27-30, 38, 39, 43-45 y 49. En E3 aparece setenta y un veces, en el prefacio, la definición 2 y las proposiciones 2, 3, 5, 7, 9, 12, 14, 17, 27, 28, 31, 32, 50, 51 y 55-57. En E4 se la menciona ciento cincuenta y nueve veces, en el prefacio, las definiciones 5 y 8 y las proposiciones 1, 2, 4, 9, 17-20, 24, 26, 29-37, 39, 45, 50, 57, 59, 61, 68 y 73, y los capítulos 1, 2, 4, 6-10, 26, 27, 31 y 32 del apéndice. En E5 sus apariciones son mucho menores: veintiocho veces, en el prefacio y las proposiciones 4, 6- 7, 10, 20, 25, 29 y 34-39.

[49] E4Praef.

[50] Este fin inmanente explicaría que en E4 aparezca veintiséis veces (en el prólogo y en las proposiciones 1, 4, 28, 35-37 y 68).

hecho de que se identifique a Dios con la naturaleza no significa que se conciba esta última como la suma total de cosas particulares. Dios es la naturaleza considerada como un sistema infinito y necesario de leyes universales, en el que todas las cosas ocupan un lugar necesariamente determinado y en referencia al cual deben ser comprendidas.

Si el fin último del programa spinoziano, tal como declara en el Prólogo a E2, es la comprensión de aquellas cosas que pueden conducir, como de la mano, a la felicidad del alma humana, ese objetivo sólo puede lograrse a partir de una comprensión adecuada de Dios. Y a través de este recorrido de sustitución de conceptos se alcanza la noción de un Dios cuyo conocimiento es la vía por excelencia de la liberación humana. Y de su salvación.

4. El ser humano en su condición modal y su relación con el Dios salvífico

Pese a que en la segunda parte de la *Ética* Spinoza se propone tratar acerca del alma,[51] prontamente reconoce que la existencia singular del ser humano se concibe a partir de su existencia corporal y debe ser comprendida, en principio, a partir de su cuerpo. Por esta razón, comienza por definir el cuerpo en relación con el atributo del que todo cuerpo deriva, la Extensión, en su condición de "modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto que se la considera como extensa".[52]

A renglón seguido, Spinoza define la idea como "un concepto que el alma forma en tanto ella es una cosa pensante".[53] Sin embargo, adviértase que la noción de idea es equívoca, pues puede aludir tanto al alma en su

[51] En *Principios de la filosofía de Descartes,* Spinoza señala que evita emplear el término "alma" (*anima*) por su equivocidad, dado que a veces designa algo corporal (Primera parte, def. 6). E. Giancotti-Boscherini ("Sul concetto spinozano di *mens*", en *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, E. dell' Ateneo, 1969) prueba que Spinoza emplea en la *Ética* el vocablo *mens* con el fin de evitar toda connotación espiritualista. Sin embargo, aun cuando Spinoza la define como idea del cuerpo, "mente" se suele asociar con contenidos cerebrales. Por lo tanto, traduciremos en las citas de la *Ética*, y de acuerdo con las versiones castellanas en uso, el vocablo *mens* por alma.

[52] E2d1.

[53] E2d3.

condición de correlato de un cuerpo singular, así como a cualquier otra idea que el alma forma en ella misma (la idea de perro o de triángulo). G. H. R. Parkinson[54] observa, con razón, que Spinoza no parece darse cuenta de que está utilizando el término "idea" en dos sentidos diferentes: un sentido según el cual, una idea es la idea del cuerpo en cuanto que es correlato del cuerpo (como su expresión) en el atributo del pensamiento, de aquello de lo que el cuerpo es expresión en el atributo Extensión; y otro sentido distinto, según el cual, una idea es la idea de cuerpo en el sentido de que es el pensamiento de un cuerpo determinado, como cuando decimos que tengo la idea de Juan o de Pedro. Así pues, en este último sentido la definición de idea alude al modo del atributo Pensamiento que el alma se forma en cuanto es activa, y no pasiva, pues pensar una cosa es formarse la idea de esa cosa.

Cuando Spinoza se pregunta qué relación guarda el alma humana y el objeto pensado por el alma, o sea, el cuerpo individual que es objeto de ese pensar que es el alma, la respuesta puede exponerse resumidamente a través de los siguientes pasos: se parte de un axioma autoevidente, y es que "el hombre piensa".[55] Si el hombre piensa, en lo que concierne a su pensar, su alma es un modo o afección del atributo del Pensamiento,[56] más precisamente, el alma es una idea. Esta alma, por ser una idea, debe ser la idea que tiene por objeto un cuerpo actualmente existente que es el objeto de su pensar.[57] Y hasta es posible reforzar esta demostración con una prueba por el absurdo: si el cuerpo no fuera el objeto de esa idea que es el alma, las ideas que se corresponden con las afecciones del cuerpo no se encontrarían en el alma. Así pues, el alma es la idea del cuerpo que existe en acto, porque somos psicológicamente afectados por lo que le sucede a nuestro cuerpo: de hecho, tenemos la idea de algo externo que, por ejemplo, nos quema o nos pica en alguna parte del cuerpo propio.

Si sentimos que el cuerpo propio "es afectado de muchos modos",[58] es porque la idea es el conocimiento de las afecciones del cuerpo producidas en él por su contacto con las cosas exteriores. Esa dependencia explica que

[54] G. H. R. Parkinson, *Spinoza*, p. 5.

[55] E2a2.

[56] KV. Ap. 2o.; E2p5.

[57] E2p11.

[58] E2a4.

las ideas que el alma tiene de sí misma y de su cuerpo son confusas y encierran otras ideas que el alma percibe inadecuadamente,[59] aun cuando Dios las conozca depuradas de su confusión.

El alma, por ser una idea compleja, se compone por las ideas propiamente dichas (que se caracterizan por ser verdaderas, pues son conformes a las cosas que representan), pero también por otros modos del pensar que, aunque derivados de ideas, no representan cosa alguna, y entre ellos se en-

cuentran los afectos (los hoy llamados "sentimientos" o "emociones"). M. Gueroult[60] distingue en los modos del atributo pensamiento, por una parte, las ideas representativas (verdaderas) cuyos correlatos son entes reales que existen necesariamente o que, al menos, pueden existir; y, por otra parte, los modos del pensar no representativos (*modi cogitandi*). Entre estos últimos incluye los afectos en general (amor, deseo, etcétera; *cf.* E2a3); las ficciones que son invenciones de la fantasía sin la guía de la razón, los entes de razón (tiempo, número y medida; bien y mal; perfecto e imperfecto), las relaciones en general (esto es, la oposición, la concordancia, el orden, la diversidad, los géneros y las especies); las nociones que prueban ser útiles para imaginar negaciones tales como las de ceguera, tinieblas, extremidad, límite, fin, etcétera, y por último, las quimeras, que son entidades verbales autocontradictorias, como por ejemplo la expresión "círculo cuadrado".

Los axiomas sobre el alma y el cuerpo son presentados como verdades de hecho, enseñados por la experiencia. Sin embargo, pese a ser percibidos en la experiencia, no provienen de ella. Los axiomas descansan en nociones comunes y enuncian verdades eternas y necesarias. En el TIE Spinoza dice que "por verdad eterna entiendo aquella que, si es afirmativa, nunca podrá ser negativa. Y así la primera y eterna verdad es que Dios existe; en cambio, no es verdad eterna que Adán piensa. También es verdad eterna que la quimera no existe, pero no lo es que Adán no piensa".[61] Y esto es así porque la esencia del hombre es una verdad eterna, pero no lo es la existencia de Adán, como tampoco lo es ningún predicado de Adán. "Adán piensa", además, es una constatación que puede ser negada, cuando está dormido, desmayado, muerto. Pero aquí se trata de la existencia de un hombre y no

[59] E2p19.

[60] M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu,* pp. 413-425.

[61] TIE §54.

de la esencia del hombre. La experiencia no enseña la esencia de las cosas.[62] En contraste, no se puede negar sin contradicción que el hombre piensa, pues el pensamiento es una propiedad necesaria de su noción, que pertenece eternamente a su definición o esencia. Finalmente, esta propiedad, siendo común a todos los hombres, es igualmente toda entera en cada uno de ellos e igualmente implicada en todas las percepciones imaginativas que tenemos de ellos. Por esto, la razón puede conocerlo como una propiedad de su esencia.[63]

La idea es condición necesaria y suficiente de los otros modos del pensar: no sólo éstos no pueden ser sin ella, sino que además es suficiente que ella sea para que ellos sean también necesariamente, pues "los modos del pensar, como el amor, el deseo, o cualesquiera de los designados con el nombre de afectos del ánimo, no se dan, a menos que en el mismo individuo se dé la idea de la cosa amada, deseada, etcétera. En cambio, la idea se puede dar, aunque no se dé ningún otro modo del pensar".[64] Conjuntamente, las ideas representativas y los otros modos del pensar que no representan cosas, integran, completan y explican la totalidad de la vida mental.

En virtud de la complejidad del alma, cuando nos volvemos una vez más hacia el axioma "el hombre piensa",[65] descubrimos que de ese axioma no se sigue que exista una sustancia pensante, cuya sola y total esencia sea pensar. No puede hablarse, en la concepción de Spinoza, del alma como una entidad: Spinoza nos propone abandonar la concepción de la mente como una sustancia, y construirla antes bien como una modificación del Pensamiento. El alma es entonces una idea muy compleja, por cierto, pero una idea al fin de cuentas, opuesta a un receptáculo mental que *tiene* ideas, aquella sustancia pensante que había defendido Descartes, distinta de mi cuerpo, que esté llevando a cabo el pensar.[66] Ni siquiera es posible pensar ni en un yo como un substrato al que puedan adscribírsele diversos estados mentales ni en un yo trascendental que meramente acompañe a mis representaciones, a la manera kantiana.

[62] Ep 10.

[63] *Cf.* E2p38 y E2p39.

[64] E2a3.

[65] E2a2.

[66] E2a5.

Spinoza considera lo dicho tan obvio que, simplemente, afirma como un axioma que no sentimos ni percibimos ninguna cosa singular aparte de los cuerpos y los modos del pensar. Y dado que sólo tenemos ideas de los modos producidos por la Extensión y el Pensamiento, es insostenible que haya un alma sustancial o un substrato que sirva de soporte a mis ideas. Si se pretende expresar la cuestión en términos de cierta constitución de cierta subjetividad, podríamos hacer nuestra la expresión de,[67] quien se

refiere al yo como "local, parcial, lagunoso", inserto en un pensamiento que lo excede y sobrepasa la conciencia personal.

Al fin de cuentas, si la esencia de Dios es sus atributos, y el alma es un modo singular del atributo Pensamiento, esto es, una idea (muy compleja, pero idea al fin), es lógico entonces que el alma singular sea una expresión finita de la potencia divina de pensar. Y si todo lo que Dios produce puede ser pensado por su Entendimiento divino infinito, y si nuestro entendimiento humano es parte de ese Entendimiento de Dios, entonces podemos pensar adecuadamente aquello que Dios, en cuanto se expresa en nosotros, produce y piensa.[68] De allí que Spinoza pueda decir del alma humana que es una parte del Entendimiento infinito de Dios. "Cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello [por ser un modo del Entendimiento infinito de Dios], no decimos sino que Dios, no en cuanto que es infinito sino en cuanto [...] que constituye la esencia del alma humana, tiene esta o aquella idea".[69]

A propósito de uno de los conceptos más enigmáticos de toda la *Ética*, M. Gueroult señala que el término "esencia" es empleado de forma general por Spinoza en tres sentidos: en primer lugar, puede designar simplemente el ser de la cosa singular existente en acto en la duración.[70] En segundo lugar, puede designar la realidad ontológica eterna de una cosa singular en cuanto es distinta de la existencia de esa misma cosa singular. Por ejemplo, la esencia del cuerpo de Juan o de Pedro, expresada por una idea singular eterna en el Entendimiento divino o idea Dei.[71] Esta esencia singular se opone

[67] P. F. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, p. 77.

[68] E2p11c.

[69] *Idem.*

[70] E2p44c2d.

[71] E5p36s.

a la existencia. Por último, puede designar la naturaleza intrínseca de una cosa cualquiera, sin la cual dicha cosa no puede ni ser ni ser concebida. Pero correlativamente, dicha naturaleza no puede ni ser ni ser concebida sin la cosa.[72] Esta esencia no es ella misma una cosa singular, aunque puede ser la esencia de una cosa singular. Por ejemplo, cuando se considera un hombre, no en su singularidad (Juan o Pedro), sino en su especificidad (ser hombre y no bestia). En este sentido, esencia no se opone a existencia, pues puede designar tanto la naturaleza intrínseca de una cosa considerada como existencia, como la naturaleza intrínseca de una cosa considerada como esencia. Por ejemplo, cuando la esencia del alma se define como idea de un cuerpo existente en acto, la esencia es la del alma en cuanto existente.[73]

Toda idea del alma se encuentra primeramente en Dios y la idea de una cosa singular tiene como causa a Dios.[74] Sin embargo, la idea de Dios no pertenece a la esencia del alma humana, porque si bien el hombre está en Dios, no es Dios.[75] De allí que el alma no sea una sustancia sino una afección de la sustancia, es decir, una cosa singular entre otras, que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera.[76]

Esta concepción revolucionaria condensa una original visión naturalizada del hombre en quien, por ser alma y ser cuerpo, convergen los dos atributos de la sustancia.

5. La salvación en la inmanencia

Seguir el derrotero de las nociones de sustancia y de Dios a lo largo de la *Ética* nos reveló que Spinoza se valió del concepto heredado de "sustancia" como de una noción destinada a ser finalmente erradicada del sistema y sustituida con la emergencia de un Dios que funda y orienta la felicidad y la libertad humana, fin último de su programa ético. Dicho programa exige de Spinoza ofrecer una explicación de Dios, del mundo, de la relación de Dios con el mundo, del

[72] E2d2.
[73] E5p36s. *Cf.* M. Gueroult, *Spinoza II. L'âme,* pp. 547-548.
[74] E2p9.
[75] E2p10.
[76] E2p10c.

lugar del hombre en el mundo y de la relación del hombre con Dios. De allí que "el orden de las deducciones y de las demostraciones reflejan el orden de dependencia de las cosas respecto de Dios. En verdad, todo se sigue de y fluye de Dios, por lo tanto, en la explicación filosófica de la realidad, el orden de la prueba y la demostración comienza con Dios y fluye de aquel".[77]

El conocimiento supremo del Dios salvífico tiene su principio en el alma misma, que constituye su causa adecuada, en la medida en que ella expresa a través de este conocimiento toda su potencia: es así como ella se eleva al conocimiento de Dios, a partir del cual a su vez ella se concibe a sí misma.[78] En este estadio se comprende en todo su esplendor la identificación spinoziana de la virtud con el conato entendido como potencia del alma: si el alma debe volverse desde "la idea adecuada de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas", en ese "supremo esfuerzo" alcanza "su suprema virtud".[79] Pues "cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios".[80] De allí que quien conoce con este género superior de conocimiento, pasa a "la suprema perfección humana", acompañada por un afecto específico: la tranquilidad del alma.[81]

Tras encaminarse hacia el amor intelectual de Dios (*amor intellectualis Dei*)[82] y la liberación del alma, Spinoza concluye su itinerario con el estadio supremo del espíritu, en que se alcanza la salvación, entendida como la comprensión de un Dios que se expresa, sin premios ni castigos, en las leyes de la naturaleza.

Pero ese itinerario hacia la salvación exigió desembarazarnos de una noción equívoca de sustancia que, identificada parcialmente con la divinidad de la teología, impedía al hombre desinvestir a ese Dios de sus caracteres antropomórficos que volvían al hombre un esclavo en el marco de un sistema de dominación en el cual era demasiado alto el precio a pagar por su limitada, pero genuina, libertad.

[77] R. S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventheenth-century metaphysics*, p. 31.

[78] E5p30 y E5p31s.

[79] E5p25.

[80] E5p24.

[81] E5p27 y E5p32.

[82] E5p30-E5p37.

II. Las críticas de Locke al concepto de sustancia

Sobre la idea de sustancia en John Locke

Carmen Silva
Facultad de Filosofía y Letras, unam
carmensilva55@gmail.com

Abstract: John Locke´s considers that the concept of substance is an obscure and confuse idea. This consideration has not received the same valuation by his scholars. In this chapter I present three different scholars each with a different valuation about this problem: firstly, Elia Nathan criticizes Locke's consideration insofar he will be trying to mix two contradictory metaphysics. Secondly, Ayers defends Locke's position introducing the Lockean distinction between real and nominative essences.

Thirdly, McCann also defends Lockean position, but underlines Locke's cultural context, as well as his critic to Aristotelian philosophy and obstacles against the new science.

Introducción[1]

> La noción de "sustancia" en la historia de las ideas es notoriamente ambigua. Muy a menudo es difícil saber lo que un autor particular dice sobre ella, pues diferentes usuarios pueden referirse a cosas diferentes al hablar de ella.
>
> Williamson

La idea de sustancia en Locke es uno de los temas más debatidos de su *Ensayo* —al igual que su crítica contra el innatismo.[2] Ésta fue abordada tanto por sus contemporáneos —en especial Stilingfleet, uno de sus críticos más persistentes en vida del filósofo—, como por los inmediatos posteriores: George Berkeley y David Hume. A esta lista podemos agregar una primera valoración de coe-

[1] Agradezco a Leonel Toledo su generosa lectura y atinadas sugerencias sobre una versión previa a este trabajo.

[2] *Cf.* Edwin McCann, "Locke's philosophy of body", en Vere Chapell, ed., *The Cambridge Companion to Locke*, p. 76.

táneos nuestros como Ayers, Mackie, Nathan y McCann, divididos en críticos y defensores, pues representan en conjunto estas dos posiciones. La cuestión es tan compleja que entre los especialistas lockeanos, pasados y presentes, no encontramos un acuerdo unánime y, debido a ello, cada uno propone una lectura diferente sobre el tema: algunos critican la postura de Locke y otros la alaban. Unos son más tajantes y lo rechazan de manera total —por ejemplo, Elia Nathan—; otros intentan rescatarlo —como Mackie y Lowe—, pero al final se dan por vencidos. Por su parte, Mandelbaun,[3] Ayers y Williamson son quienes primero proponen lecturas positivas sobre tal debate (los dos últimos comparten, además, algunos elementos interpretativos muy sugerentes).

En este trabajo presentaremos tres valoraciones acerca de la idea de sustancia en John Locke. Hemos escogido un autor como representante de cada una de estas posturas. La primera corresponde a Elia Nathan, quien defiende una interpretación crítica al respecto. La segunda, cuyo representante es Ayers, se declara en favor del filósofo inglés y está basada en un capítulo de Mackie. La tercera es formulada por McCann y también rescata positivamente a Locke.

La primera valoración, de Elia Nathan, consiste en señalar dos elementos fundamentales, a saber: la noción de la idea general de sustancia como oscura y confusa, y la combinación lockeana de dos metafísicas incompatibles.

La tendencia en favor de Locke —que es la segunda valoración— es muy conocida, pues la exponen tanto sus defensores directos como otros que tratan sobre ella en diferentes fuentes bibliográficas. En el caso de Ayers, ésta se concentra principalmente en iluminar la parte novedosa de este conflictivo asunto, la cual se encuentra, desde su perspectiva, en "las ideas de clases de sustancias" y que pueden relacionarse sin dificultad con la distinción lockeana (del libro III del *Ensayo*) entre esencias reales y nominales, correspondiendo las primeras a la estructura atómica de los cuerpos agrupados en clases o conjuntos, aunque en ese momento ella no era conocida.[4] Con esta lectura se pretende evitar la afirmación lockeana de que el *sustrato,* en principio, es *incognoscible*, vinculado a "la idea general de sustancia" como

[3] Mandelbaun fue el primero en formular una lectura positiva en un artículo que publicó en 1964. Sin embargo, en este trabajo nos ocuparemos de la de Ayers que presenta Mackie.

[4] En caso de resultar de interés la distinción lockeana entre esencias reales y nominales, el lector puede consultar un artículo mío: Carmen Silva, "Los universales y la distinción lockeana entre esencias nominales y reales", en *Theoría*, núm. 24, pp. 11-23.

un *supuesto* en el que las cualidades perceptibles dependen (*inhiere*) de algo que las soporta o sostiene. En cambio, con las esencias reales podemos llegar a conocer —gracias al avance del conocimiento— su verdadera estructura, o sea, la composición atómica de cada elemento de un conjunto o clase, lo que nos permitirá entender por qué los cuerpos tienen cualidades propias; por ejemplo, el oro es maleable y fusible o el opio adormece, el ruibarbo…, etcétera. Esta segunda vertiente contempla, asimismo, la influencia de Robert Boyle en la filosofía de John Locke, pues la distinción entre esencias reales y nominales constata su presencia en el *Ensayo*.

La tercera valoración que expondremos en este trabajo pertenece a McCann y es la más reciente. Ella relaciona de nuevo la filosofía natural de Robert Boyle con el proyecto del *Ensayo* y afirma que el concepto de sustancia en Locke conlleva una crítica sutil a la metafísica aristotélica y que su finalidad es limpiar el terreno de aquellos dogmas que impiden el desarrollo y la aceptación de la ciencia nueva.

Creo que el debate queda abierto y los invito a introducirnos en las diferentes lecturas para sopesar qué es lo que cada una de ellas ilumina de la filosofía de Locke.

Sirva lo anterior para que el lector tenga presente que al hablar de sustancia en Locke nos adentramos en una materia muy compleja sobre la que no hay unanimidad ni consenso, en la que sus intérpretes disienten, pero también proponen interpretaciones críticas, positivas, sugerentes y rescatables. Sin embargo, la tensión permanece, ya que, como afirma Mackie cuando expone la propuesta de Ayers, se puede llegar a concluir: "No estoy convencido…"[5] En otras palabras, parece que nos aventuraremos en un territorio que pondrá a prueba nuestra capacidad interpretativa, creativa, argumentativa y conciliadora. Aun cuando tengamos una buena aproximación y dominio del contexto intelectual del filósofo inglés, ello no siempre será suficiente para ayudarnos a entender la naturaleza de la propuesta lockeana sobre un tema tan clásico, propio y añejo de la filosofía.

Prosiguiendo con lo dicho hasta ahora, veamos, para comenzar, qué dice Locke sobre el asunto.[6] Para internarnos con un paso más firme en *El*

[5] John L. Mackie, *Problemas en torno a Locke*, p. 103.

[6] Mackie, intentando encontrar una salida a la cuestión, se lamenta de lo que *Locke no dijo o no afirmó*. Véase J. L. Mackie, *op. cit.*, p. 103.

corazón de las tinieblas (aludiendo a la novela de Conrad), propongo que en la primera parte nos detengamos un breve momento en el contexto intelectual del siglo XVII, en el papel de Locke en relación con estas discusiones y en su "teoría de las ideas", siguiendo los mismos pasos del propio autor para adquirir mayor claridad sobre la naturaleza de su propuesta y las dificultades de la misma; en la segunda parte nos dedicaremos a presentar las tres valoraciones mencionadas sobre la idea de sustancia en John Locke.[7]

1.1. El concepto de sustancia en el siglo XVII

> […] "sustancia" es un término filosófico […] que connota un estatus lógico y ontológico. Aún más, parece evidente que dado que diferentes filósofos han usado la misma palabra de maneras diversas, no existe una forma correcta de usarla y, por tanto, no tenemos ninguna verdad sobre la "sustancia" que sea develada por medio de la reflexión sobre su uso.
>
> Ayers

Me parece que la redefinición y postulación de un nuevo concepto de sustancia fue una de las prioridades y preocupaciones centrales de los filósofos del siglo XVII, por lo que algunas de las razones principales las mencionaremos brevemente en las líneas siguientes. Los motivos eran varios e importantes y, por ello, Locke también abordará el tema como lo hizo con la idea

[7] Mackie habla de *cuatro interpretaciones* sobre el mismo tema que cito a continuación: "Existen […] al menos cuatro posibles posiciones involucradas. La estrictamente fenomenalista (o berkeleyana) identificaría una sustancia con una colección de ideas o apariencias: pero Locke no muestra tendencia en este sentido. La segunda posición la identificaría con una colección de cualidades fácilmente observables, tanto cualidades primarias a gran escala, como la forma y el tamaño generales de los objetos, que son suficientemente grandes para que nos percatemos de que tienen alguna forma particular, así como las potencias [poderes] que Locke identifica con las cualidades secundarias, y, por tanto, aproximadamente lo que Locke llama esencia nominal. La tercera posición identificaría la sustancia con la esencia real, una micro estructura desconocida de cualidades primarias instanciadas. La cuarta posición identificaría la sustancia en un sustrato subyacente a todas las propiedades, incluso las que constituyen esta microestructura". J. L. Mackie, *op. cit.*, p. 101.

de infinito (igual de medular en las discusiones de la época), aunque toda la reflexión lockeana conservará siempre una perspectiva muy particular. Por ejemplo, en el caso de la sustancia, el filósofo inglés pasa del plano metafísico —propio de este concepto— a la teoría de las ideas; y lo mismo sucede con el tema del *infinito*, del que hablará como idea, ya que era prioritario explicar su origen y naturaleza como objeto del entendimiento y no como una postulación propia de la matemática, en particular del cálculo. Menciono la idea de infinito[8] sólo para ilustrar la índole de las preocupaciones filosóficas de Locke, sin pretender profundizar sobre este tema.

Como parte de las transformaciones que definieron el pensamiento moderno, encontramos la postulación o construcción de un nuevo concepto de sustancia. Fue precisamente el pensamiento del siglo XVII el que elaboró una historia parcial y paralela de este concepto. Esto es así porque las concepciones anteriores estaban estrechamente ligadas —a los ojos de los modernos— a la metafísica aristotélica, la cual a su vez era el fundamento de su filosofía natural. Creemos que uno de los motivos principales por el que muchos de los filósofos del XVII se abocaron a esta tarea fue querer proponer una ontología diferente a la aristotélica, aun cuando el concepto de sustancia proviniera de él. La necesidad de contar con una nueva noción de sustancia era un paso previo a la postulación de una filosofía natural alternativa. Ello precisaría al mismo tiempo redefinir los conceptos de espacio, tiempo y materia, los cuales se formularon en el marco teórico del *mecanicismo*, que fue la hipótesis sobre la naturaleza de la materia más aceptada del momento. Hubo varias vertientes mecanicistas, por ejemplo la plenista de Descartes o la vacuista de Boyle —el primero preocupado por los fenómenos físicos del movimiento y el segundo por los fenómenos químicos—, ambos representan la vanguardia de la filosofía natural, acompañados de otros —tan notables como Newton— cuyas aportaciones conformaron esta corriente.

[8] En caso de resultar de interés al lector la reflexión lockeana sobre la idea de infinito, también tengo un artículo publicado sobre el tema: Carmen Silva, "Locke y la explicación psicológica de la idea de infinito", en L. Benítez y J. A. Robles, *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*. Creo que sobre la idea de infinito, Locke sí logró formular una lectura alternativa y sugerente partiendo de su teoría de las ideas, pero eso no es tan claro en el caso de la sustancia, que es el tema de este trabajo.

1.2. John Locke y los debates del pensamiento moderno

En el caso de John Locke encontramos actitudes muy interesantes relacionadas con su lucha interna en aras de gestar la filosofía moderna. Una de las cuestiones más llamativas es que este filósofo *no* elabora una metafísica propia, resultado y consecuencia de una decisión muy clara: la *metafísica* no era para él una línea de investigación prioritaria, incluso no era un área de interés dentro su proyecto filosófico en general, y en particular tampoco del *Ensayo*. Además, en relación con las cuestiones metafísicas, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que Locke tomó como punto de partida el dualismo sustancial de Descartes sin cuestionamiento alguno aparente,[9] para de esta manera poder avanzar en asuntos que sí eran de su preocupación y que desarrolló posteriormente.

[9] Sobre el dualismo sustancial cartesiano, considero que Locke es un cartesiano "contrariado". Podríamos mencionar varias afirmaciones y temas que lo ejemplifican, pero, para efectos de este trabajo, demos inicio a la visión del filósofo inglés sobre el tema del dualismo sustancial del que habla en el libro II, capítulo XXIII: "De nuestras ideas complejas de sustancias", y en el que encontramos la sección 17, titulada por el propio autor: "La ideas de las sustancias espirituales son tan claras como las de las sustancias corporales". Este encabezado resultaría inaceptable por sí solo para Descartes o para cualquier cartesiano ortodoxo pues, para el autor de las *Meditaciones*, poder conocer mejor y de manera directa a nuestra propia mente o espíritu —que es lo que se conoce como *cogito*— es también lo que le permite al filósofo francés encontrar en la *Segunda Meditación* un criterio para distinguir lo verdadero de lo falso; por ello, desde el punto de vista de Descartes y dentro del objetivo de las *Meditaciones* resulta inaceptable la afirmación lockeana de que tenemos un mismo tipo de conocimiento de nuestra mente y de nuestro cuerpo. Desde el punto de vista del filósofo inglés, el conocimiento al que podemos acceder de ambos es del mismo *tipo* o naturaleza, ya que para él *no existe* diferencia alguna en nuestro conocimiento de estas ideas de sustancias, pues a ellas llegamos por las mismas vías. Esto último es muy diferente a lo que declara Descartes en la *Segunda Meditación* de manera contundente, al afirmar que es más fácil conocer la sustancia mental que la material, ya que de la primera concluye que tenemos un acceso directo, inmediato, por la propia introspección. El título de dicha meditación es una declaración que prefigura la conclusión: "De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil conocer que el cuerpo". Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, p. 98. En palabras del propio Locke leemos lo contrario a lo que dice su antecesor: "alcanzamos una noción tan clara de las sustancias inmateriales, como las que tenemos de sustancias materiales". *Ensayo*, II, xxiii, 17.

Quizá existan diferentes explicaciones sobre esta primera asunción cartesiana del autor del *Ensayo*, pero lo que nos interesa resaltar aquí es que, desde nuestro punto de vista, esto confirma su pertenencia a lo que se conoce como *escepticismo académico* o constructivo. Ahora bien, una de las características propias y definitorias de este tipo de escepticismo es el reconocimiento de los límites de nuestras facultades, y es por ello que Locke *niega* que podamos conocer las esencias y otras cuestiones propias y relacionadas con la metafísica. Esta postura del escepticismo académico es un antecedente importante para comprender su propuesta sobre la idea de sustancia. Dicho escepticismo sólo duda de las construcciones metafísicas, no del conocimiento aproximativo y probable que podamos obtener de la naturaleza mediante la experiencia directa de nuestros sentidos o ayudando a éstos con instrumentos como los microscopios, telescopios y demás artefactos construidos —antes y en el mismo siglo XVII—, además del uso de las matemáticas como una herramienta para examinar las leyes de la naturaleza. Desde nuestro punto de vista, Locke es un fiel seguidor de la vía media (escepticismo constructivo) defendida y divulgada por Gassendi y Mersenne contra el escepticismo pirrónico. Además, otro autor que ejerce un gran influjo sobre la filosofía de John Locke —y referencia de cualquier otro filósofo que en ese momento valorara la *experiencia* como vía confiable del conocimiento de la naturaleza— es Francis Bacon. En palabras breves, y por lo comentado en las páginas anteriores, es claro que los autores que influyeron en el pensamiento de Locke son principalmente: Pierre Gassendi, Francis Bacon, René Descartes, Robert Boyle[10] e incluso Aristóteles.

[10] Creemos que el empirismo moderno (siglo XVII) significa algo más complejo, rico e interesante, que la afirmación llana de que el origen de todo el conocimiento depende únicamente de la experiencia. Por ejemplo, en el caso de Locke, suponemos que el filósofo tiene como antecedente la propuesta metodológica de Francis Bacon y el método experimental de Robert Boyle. Ambos se encuentran estrechamente ligados pues comparten al menos un mismo objetivo, que es el de apoyar el avance del conocimiento de la naturaleza (del mundo externo). Me parece que la metodología original de esta propuesta empirista es del Lord Canciller (presentada en su *Novum Organum*), la cual los fundadores de la Royal Society tomaron como propia. Seguramente le hicieron algunos ajustes, resultando en una novedosa combinación metodológica (Bacon y Boyle) característica de la *nueva* filosofía natural. En el caso de Hume, vemos cómo en un momento posterior —en particular la Ilustración escocesa (siglo XVIII)—, el filósofo de Edimburgo declara abiertamente que su *Tratado* tiene como finalidad aplicar

1.3. Breve presentación de la teoría de las ideas

La controvertida reflexión lockeana sobre la idea de sustancia la encontramos en el libro II del capítulo XXIII del *Ensayo*, titulado: "De nuestras ideas complejas de las sustancias". Este capítulo y todos los que conforman el libro II forman parte de su teoría de las ideas y, por ello, será prioritario para el filósofo inglés explicar su origen, su naturaleza (elementos que la conforman) y los diferentes tipos existentes en la mente humana. Por ello, en la sección 1 de este capítulo, el autor se pregunta: "¿Cómo se forman las ideas acerca de las sustancias?" Esta interrogante es el punto de partida de su reflexión y con ella nos muestra la naturaleza de su indagación, más próxima a la teoría de las ideas que a una ontología o metafísica, que es su ámbito natural. Lo interesante es que con Locke se inaugura el tránsito de la metafísica a la teoría de las ideas que desarrollará Hume posteriormente.

Pienso que esta actitud lockeana la podemos ver replicada en las ideas de infinito, tiempo (propias de la física y matemáticas), identidad personal y sustancia (de la ontología) y libertad (de la ética), cada una de ellas pertenecientes a diferentes ámbitos de la reflexión filosófica. Sin embargo, la actitud lockeana apuesta por algo muy innovador: cualquier idea debe de ser analizada del mismo modo, es decir, en primer lugar hay que investigar sobre su origen y, para ello, es necesario, de entrada, poder distinguir si es simple o compleja. Si su naturaleza es simple, su origen, explicación y fundamento será la experiencia sensorial entendida como experiencia *externa*, siendo la segunda fuente de las ideas simples la experiencia *interna*. Estos dos tipos de "experiencia" son, según Locke, la causa de las denominadas por él mismo *ideas simples*. En otras palabras, la experiencia externa, entendida como el contacto del entendimiento con el mundo externo, será la causa de las ideas simples de *sensación*; y las de *reflexión* serán el resultado de la experiencia interna, entendida como percepción de nuestras propias ideas, facultades y operaciones. Todas las ideas se llaman así porque no se

---

el método experimental de Newton en los asuntos humanos (*moral subjects*); esto con el objetivo muy claro de elaborar una ciencia de la naturaleza humana. Por esta razón, Paul Hazard llama a Hume "el Newton de la moral". En otras palabras, la *nueva metodología* es una cuestión fundamental que debemos incluir en el significado de "empirismo moderno". En las páginas siguientes encontraremos más elementos al respecto, cuando hablemos de la idea de sustancia.

pueden dividir en partes, “son como átomos”, y además el entendimiento humano, en la adquisición de estas ideas, es *pasivo*, es decir, requiere que las sensaciones choquen con los órganos de los sentidos y que inmediatamente pasen a la mente como ideas. Para el autor del *Ensayo*, aquí es patente la *pasividad* de la mente y por ello afirma que, al adquirir estas ideas en esta primera etapa, el entendimiento es como un *espejo* que no puede modificar, alterar, borrar o crear una sola idea simple por sí misma.[11]

Por su parte, las *ideas complejas* o *compuestas* son, en principio, la combinación o conjunción de varias ideas simples previamente adquiridas y se clasifican en ideas de *modo*, de *sustanci*a y de *relación*. Aun cuando dentro de esta clasificación caben todas las ideas complejas posibles, Locke ofrecerá una explicación diferente sobre cada una de ellas, pues la naturaleza de cada grupo es distinta, ya que en cada clase de idea interviene alguna facultad u operación particular del entendimiento. De aquí que en el caso de las ideas complejas, el *entendimiento sea activo*, lo que explica en gran medida su origen. Por ejemplo, Locke afirma: “llamo *modos* a esas ideas complejas, que por compuestas que sean, no contienen en sí el supuesto de que subsisten por sí mismas, sino que se las considera como dependencias o afecciones de las sustancias” (*Ensayo*, II, XII, 4); en cambio, las ideas de sustancia se forman al *juntar, combinar* o *aglutinar* (operación del entendimiento que las genera) varias ideas simples, más el *supuesto de un sustrato* que las une y de que éstas subsisten por sí mismas; por último, las de relación serán aquellas ideas que por su naturaleza denotan la *comparación* entre diferentes ideas o de manera más específica “comparación de una idea con otra”.[12]

[11] *Cf. Ensayo*, II, i, 25. En el libro II, capítulo XI, titulado: “Del discernir y de otras operaciones de la mente”, encontramos un pasaje fascinante en el que Locke reafirma la postura de que el origen de todos los contenidos mentales o ideas dependen de las simples. El pasaje forma parte de la sección 17 del capítulo antes mencionado y tiene este sugerente título: “El cuarto oscuro”. Las palabras de Locke en esta sección son las siguientes: “No pretendo enseñar, sino inquirir. Por lo tanto, no podemos menos que admitir, una vez más, que *las sensaciones exteriores e interiores son las únicas vías por donde yo encuentro que el conocimiento llega al entendimiento*. Hasta donde alcanzo a descubrir, éstas son las únicas ventanas por donde pueda entrar la luz a ese *cuarto oscuro*”. *Ensayo*, II, XI, 17, cursivas mías. El párrafo no termina en este punto, Locke desarrolla un poco más la metáfora del entendimiento humano con “un gabinete enteramente oscuro”, aunque aquí aparece recortado, invitamos el lector a que lo lea completo, en caso de que le resulte sugerente.

[12] *Ensayo*, II, XII, 7.

Gracias a esta breve descripción de la clasificación de las ideas de Locke conforme a su naturaleza: simples (de sensación y reflexión) y complejas o compuestas (de modo, sustancia y relación), tenemos una respuesta tentativa a la pregunta lockeana con la que inicia el capítulo XXIII, acerca de las ideas complejas que deben su origen a la actividad del entendimiento, siendo que las ideas de sustancia consisten principalmente en la *unión* de varias ideas simples con algo más que las *aglutina.*

Para aproximarnos a la naturaleza de la idea de sustancia en Locke, cito la respuesta del filósofo sobre cómo se forman las ideas acerca de las sustancias, ya que en parte es un extraordinario resumen sobre la explicación de dicha idea:

> La mente abastecida, como ya he declarado, de un gran número de ideas simples que llegan por vía de nuestros sentidos, según se encuentren en las cosas exteriores, o por vía de la reflexión sobre sus propias operaciones, advierte además, que un cierto número de ideas simples siempre van juntas; y que presumiéndose que pertenecen a una sola cosa se les designa así unidas, por un solo nombre [...] como ya lo he dicho, al no imaginarnos de qué manera puedan subsistir por sí mismas esas ideas simples, nos *acostumbramos* a suponer algún *substratum* donde subsistan y de donde resultan; el cual, por lo tanto, llamamos *substancia*.[13]

Podemos considerar este pasaje lockeano inicial como una descripción de lo que la idea de sustancia representa, cuál es su origen, a qué tipo de contenido mental o idea corresponde y varias cuestiones más que la conformarán en sus diferentes manifestaciones, que es de lo que hablaremos a continuación.

[13] *Ensayo*, II, xxiii, 1; el subrayado es mío y las cursivas del autor.

II.1. Primera valoración de la postura lockeana

La "idea general de sustancia"[14] será para el autor del *Ensayo* el punto de partida, pues con ella comienza el capítulo dedicado a la explicación de las diferentes ideas de sustancia que el filósofo piensa que posee el entendimiento humano. Es una especie de idea base a partir de la cual se forman las restantes. Además, esta idea general de sustancia es la causante de muchos debates entre los estudiosos lockeanos. Para tener mayor claridad sobre el asunto leamos lo que afirma Locke en sus propias palabras:

> La idea que tenemos, y a la que damos el nombre general de *sustancia*, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas

[14] En el libro II, capítulo XXIII, titulado: "De nuestras ideas complejas de sustancias", dedicado a la explicación del origen, naturaleza y los diferentes tipos de ideas de sustancia que habitan el entendimiento humano, el autor del *Ensayo* nos ofrece una descripción muy amplia y compleja de todas las *diferentes ideas de sustancia* que tenemos. Las mencionaré a continuación para que el lector se percate y valore el gran esfuerzo de Locke por participar, desde su propia trinchera y perspectiva, en un tema esencial en su momento. La enumeración, clasificación y explicación de las ideas complejas de sustancia es la siguiente: 1) la idea de sustancia en general; 2) de las clases de sustancias; 3) sobre las ideas de sustancias espirituales y corporales, y 4) la idea de Dios. Además de las antes mencionadas, el autor también habla de las ideas de cualidades relacionadas con las ideas de poderes o cualidades.

En este trabajo trataremos de manera casi exclusiva sobre la idea general de sustancia, la cual es para Locke la base o el fundamento de todas las demás ideas. Además, ella en particular resulta ser muy conflictiva, de difícil aceptación y comprensión, tanto para los críticos contemporáneos a él como para los nuestros. Sobre la crítica contra esta idea general de sustancia trata la valoración de Elia Nathan que presentamos en este trabajo. Ahora bien, en el siglo XX, un especialista, Mandelbaun, ya mencionado en la nota 3, propuso lo que forma parte de la segunda interpretación (de Ayers), la cual consiste básicamente en rescatar las ideas de clases de sustancias y de esa manera salvar al autor del *Ensayo* de las consecuencias indeseables de la idea general de sustancia. La tercera valoración (de McCann) que en este escrito exponemos es positiva, y a tal postura no le interesa entrar en los debates sobre la idea general ni tampoco sobre las ideas de clases de sustancias; el autor de esta última interpretación analiza el tema de una manera muy lockeana, lo cual significa que toma una ruta poco común y rara vez transitada. Por todo lo anterior, sólo hablaremos de los dos tipos de sustancia, presentes en dos de las primeras interpretaciones que aquí expondremos y que, independientemente de si estamos de acuerdo con ellas o no, son de lo más representativo dentro de los estudios lockeanos, por ello vale la pena presentarlas.

> cualidades que encontramos existentes y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir *sine re substante*, sin alguna cosa que las sostenga, llamamos a ese soporte *substantia*, la cual de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está debajo, o lo que soporta.[15]

Esta idea general de sustancia es objeto de diversas críticas por algunos comentaristas de Locke, en tanto que es considerada oscura, confusa, contradictoria e ininteligible. Para Elia Nathan, por ejemplo, la razón de

[15] *Ensayo*, II, XXIII, 2; las cursivas son del autor; el subrayado, mío. Creemos que es importante percatarnos de lo que el filósofo inglés aporta al concepto de sustancia en su intento de explicar su origen, pues es una vía interpretativa que él inaugura. Los elementos que podemos detectar son muy sugerentes (véase la nota 8 de este trabajo), ya que son ejemplo de la riqueza y complejidad del empirismo lockeano. En el caso de la idea general de sustancia, ésta representa un *supuesto desconocido que es soporte de las cualidades sensibles*, de las cuales *imaginamos* o suponemos que *no pueden subsistir* sin éste. A este soporte es a lo que llamamos *sustancia* o lo que soporta. La conjunción de los diversos elementos antes mencionados conforma la *idea general de sustancia*, y esta reflexión se inscribe dentro de la teoría de las ideas; por ello, el punto de partida será indagar sobre su origen y naturaleza, pues es necesario determinar, desde el inicio, si la idea a estudiar es simple o compleja. La idea de sustancia pertenece al segundo tipo, en cuyo caso el entendimiento es *activo*; gracias a ello, por un lado, toma las ideas simples (de sensación y reflexión) y les *agrega* el *supuesto* de un sustrato (resultante —ligado o dependiente de nuestra *imaginación*— que supone que las cualidades no pueden subsistir sin algo que las soporte). Todo lo anterior me parece interesante y digno de tomar en cuenta, además de que su descripción incluye la idea de *la repetición* y *el hábito* mental (y que en cierto número de cualidades siempre van juntas). El tema del hábito y repetición lo desarrollará Hume en su *Tratado*, pero la primera versión es de Locke. Lo que nos interesa aquí es mostrar la complejidad del empirismo lockeano cuando explica que ciertas ideas no se reducen a las adquiridas por la sensación, como es el caso de las ideas complejas. En éstas, además de las ideas simples, es necesario y posible que el entendimiento, siendo activo, *posea y ejerza ciertas facultades y operaciones* para poder formarlas, siendo además la de sustancia un caso paradigmático. Por último, el *hábito*, la *repetición*, la *creencia* y la *imaginación* son elementos importantes que el filósofo inglés suma a la *experiencia* para que ésta sea y represente algo más rico y complejo que el mero contacto del mundo sensible con nuestros órganos de percepción. Con todo esto, Locke da respuesta a la pregunta sobre el origen de la idea de sustancia en nuestra mente, sin perder la esencia de su postura empirista. Al final, el origen de todos los contenidos mentales se debe a la experiencia, ya que ella provee al entendimiento *activo* de los materiales (ideas simples) que nos sirven para suponer, creer, imaginar, combinar y comparar (las verdaderas operaciones del entendimiento activo, en el que la idea de sustancia es sólo un caso), es decir, para conocer.

por qué es tan difícil entenderla se debe a los siguientes motivos (que son aquellos con los que la autora inicia su artículo): "Locke entendió incorrectamente el concepto de sustancia por dos razones principales: *a*) tomó elementos de los conceptos de sustancia de Aristóteles y Descartes, sin darse cuenta de que estos conceptos y las doctrinas metafísicas y epistemológicas en las que se inscriben son incompatibles; y *b*) intentó, de manera incompleta, desarrollar una concepción empirista de la sustancia".[16]

Contra el supuesto lockeano de que la idea general de sustancia es una especie de soporte de las cualidades perceptibles y que por esa misma razón en principio carece de cualidades y es incognoscible, Nathan afirma:

> Este argumento de Locke presenta las siguientes fallas: 1) No resulta claro por qué existe una conexión necesaria entre las ideas de cualidades y la idea de sustancia (sustrato), ya que no es claro por qué las cualidades no pueden existir por sí mismas, como los fenomenalistas sostienen […] 2) Esta línea de argumentación es criticable porque hace del sustrato algo incognoscible (*Ensayo*, II, XXIII, 2). Finalmente, 3) es difícil entender cómo un empirista, o un racionalista, puede sostener que la mente forma una relación entre cosas que son empíricas o racionalmente incognoscibles —tal como el sustrato.[17]

Para cerrar esta sección dedicada a la primera valoración —basada en el excelente artículo de Elia Nathan en el que argumenta que el problema de la idea de sustancia en Locke se debe a que combinó dos metafísicas incompatibles (la de Aristóteles y Descartes), con finalidades y objetivos diferentes—, sumemos el hecho de que la metafísica de cada autor posee una terminología propia y, en consecuencia, los conceptos de la epistemología resultante serán igualmente diferentes. Veamos en el siguiente pasaje de Nathan una de las diferencias más claras e importantes entre las dos teorías metafísicas:

> Aristóteles […] estaba interesado en una ontología en que los objetos difiriesen en tipo, o sea, perteneciesen a distintas clases, ya que dicha ontología correspondería a su visión clasificatoria del conocimiento. En dicha

[16] Elia Nathan, "En torno al concepto de sustancia en Locke", en *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. XXIV, núm. 24, p. 80.

[17] *Ibid.*, p. 83.

> ontología las sustancias son metafísicamente analizadas en una forma sustancial o esencia, la cual da cuenta de por qué las sustancias son de un tipo o de otro [...] A Descartes lo que le interesaba era dar cuenta de la física mecanicista [...] Correspondiendo a esta nueva visión del conocimiento —mecanicista— encontramos que Descartes no analiza metafísicamente a la sustancia en materia y forma, y a la forma en esencia y accidente, sino que la analiza en términos de atributo (o esencia) y sujeto (o sustancia). Este concepto de sustancia no puede ser usado para indicar la existencia de distinciones de clase o tipo, sino para hacer *distinciones categoriales,* es decir, distinciones entre la sustancia material y la mental, las cuales tienen distinto atributo o esencia.[18]

Creo que la argumentación de Nathan es clara y contundente, por ello no tengo nada que agregar, solamente comentar el gran problema que significó para Locke hablar con lucidez de la idea de sustancia al haber mezclado dos teorías incompatibles.

La perspectiva aristotélica, interesada en hablar de clases o grupos, será importante para la segunda postura valorativa, pero sus defensores proponen que el origen o antecedente de la "Las ideas de clases de sustancia" en Locke es propia de la filosofía natural de Robert Boyle.

Segunda valoración de las tesis de Locke

A continuación citaremos el largo e importante pasaje del filósofo inglés donde habla de las "Las ideas de clases de sustancias", y esto no sólo porque lo hace en la sección inmediata posterior al pasaje citado anteriormente (el que trata sobre la "La idea general de sustancia"), sino porque para un grupo de defensores de Locke ésta sería el tipo de idea que podría salvar su reflexión sobre la sustancia. Para los estudiosos de esta línea interpretativa, las ideas de clases de sustancias se relacionan con la distinción entre esencias reales y nominales (establecida en el libro III del *Ensayo*); la que, a su vez, guarda un vínculo muy estrecho con el mecanicismo de Robert Boyle; por ello la consideración lockeana respecto de que la sustancia debe leerse

[18] *Ibid.*, p. 82.

como parte de la nueva filosofía natural deudora y seguidora del atomismo. Leamos las palabras del autor del *Ensayo* en primer lugar y, en segundo, comentemos brevemente la defensa del filósofo como un seguidor de su maestro Robert Boyle, representante del mecanicismo. Esto es lo que Locke piensa sobre el origen de las ideas de clases de sustancias:

> Una vez que nos hemos formado de ese modo una idea obscura y relativa de la sustancia en general, después construimos las ideas de clases particulares de sustancias, al reunir esas combinaciones de ideas simples que la experiencia y la observación que hacemos de los sentidos nos advierten que se dan juntas, y que nosotros suponemos por este efecto, que emanan de la constitución particular interna o de la esencia desconocida de esa sustancia. De este modo es como llegamos a tener las ideas de un hombre, de un caballo, del oro, del agua, etc. […] si alguien tiene alguna otra idea que no sea la de ciertas ideas simples que coexisten juntas, me remito a la experiencia de cada quien. Son las cualidades comunes, observables en el hierro o en el diamante, puestas juntas, las que forman la verdadera idea compleja de esas sustancias que el herrero y el joyero conocen por lo común mucho mejor que el filósofo, quien pese a las formas sustanciales de que habla, no tiene ninguna otra idea de aquellas sustancias más que la formada por la reunión del conjunto de ideas simples que se encuentran en ellas […] nuestras ideas complejas de las sustancias, además de todas las ideas simples de que están formadas, siempre van acompañadas de la idea confusa de algo a lo cual pertenecen y en lo cual subsisten; y, por lo tanto, cuando hablamos de cualquier clase de sustancia, decimos que es una *cosa* extensa, con forma y capaz de movimiento; que el espíritu es una *cosa* capaz de pensar.[19]

El filósofo inglés describe más tipos de ideas de sustancias, como por ejemplo las del espíritu y las del cuerpo, además de las ideas de poderes, unidas por supuesto a la idea matriz, que es la idea general de sustancia. En la sección 37 del mismo capítulo XXIII, a manera de conclusión, afirma lo siguiente: "todas nuestras ideas de las diversas clases de sustancias no son sino reuniones de ideas simples, con el *supuesto* de algo a lo cual pertene-

[19] *Ensayo*, II, XXIII, sección 3, titulada: "De las ideas clases de sustancias"; cursivas del autor, el subrayado mío.

cen, y en el cual subsisten; aun cuando acerca de ese supuesto no tenemos ninguna idea clara y distinta en absoluto".[20]

En nuestra aproximación al tema, acotamos este trabajo a sólo dos tipos de ideas de sustancia, a saber: 1) la idea de sustancia en general, y 2) las ideas de clases de sustancias. La razón de ello es la siguiente: la primera es la causa de toda controversia y crítica contra Locke, y la segunda es considerada como la resolución alternativa para aquellos que apoyan la filosofía lockeana en esta cuestión.[21]

Esta segunda valoración ha sido defendida por varios autores (Mendelbaun en 1964, Ayers en 1975 y Williamson en 1994) y consiste, principalmente, en proponer que en principio *nos olvidemos de la idea general de sustancia y del sustrato incognoscible* y en su lugar nos enfoquemos en lo novedoso de la propuesta lockeana, resultado de relacionar el capítulo XXIII con el mecanicismo de Robert Boyle y de distinguir entre esencias reales y nominales. Para ser breves en esta exposición, sólo haremos mención de la justificación de Ayers.

La defensa de Michael Ayers

La exposición de la defensa de Ayers sobre el autor del *Ensayo* la tomamos del libro de John L. Mackie titulado *Problemas en torno a Locke*. Citamos a continuación un pasaje que tiene relación con el anterior, o sea, con las ideas de clases de sustancias. En palabras de Mackie, Ayers propone lo siguiente:

> Michael Ayers ha argumentado que Locke adopta coherentemente lo que he llamado la tercera posición.[22] Aun cuando Locke distingue "la sustancia pura en general" de las esencias específicas reales, la primera es sólo

[20] *Ensayo*, II, XXIII, 37; cursivas mías.

[21] Para recordar las razones y los diferentes tipos de idea de sustancia de los que habla Locke, remito al lector a la nota 10 de este trabajo.

[22] Para comprender lo que Mackie entiende por tercera posición, remito al lector a la nota 5 de este trabajo, donde habla de las cuatro posiciones en relación con la idea de sustancia de John Locke. Allí también aparece una nota a pie en la que Mackie remite a la fuente de la propuesta de M. Ayers, "The ideas of power and substance in Locke's philosophy", en *Philosophical Quarterly*.

> un algo determinable desconocido de lo cual cada esencia real es una determinación o “modificación”. Usualmente los “modos y accidentes” o “cualidades sensibles” son los que Locke afirma que necesitan de algo para subsistir. También, como hemos visto, al menos algunas veces identifica el sustrato con la esencia real. La interpretación de Ayers, por tanto, le conferiría a Locke una posición más consistente que cualquier otra. Asimismo, Locke no necesita postular un sustrato subyacente a todas las propiedades (generales) […] Cuando habla de la sustancia y el sustrato, se preocupa no de la conjunción de propiedades dentro de un sujeto individual, sino de tipos de sustancias y la agrupación regular de propiedades de una clase natural.[23]

La interpretación positiva de Ayers que recién leímos tiene problemas, pues, como el mismo Mackie afirma, eso es lo que Locke mismo *debería haber dicho*, pero no lo hizo; en consecuencia, Mackie rechaza que esta interpretación sea convincente —ya que el autor del *Ensayo* dijo más cosas que lo que Ayers plantea—, además de ponerse en una situación vulnerable. Por otra parte, la lectura de Ayers se apoya en la relación que Locke estableció acerca de las ideas de clases de sustancias (desarrollada en el libro III con su distinción entre esencias reales y nominales), pero, aunque él sí habló del tema dentro del *Ensayo* (como lo expone Ayers), la cuestión de las clases, conjuntos o grupos (cuya estructura atómica será conocida con el avance del conocimiento científico) no forma parte del capítulo XXIII, que es el conflictivo tanto en relación con la idea general de sustancia como con la de clases de sustancias. En el pasaje lockeano que citamos en páginas anteriores sobre las ideas de clases de sustancias es claro que ambas ideas están estrechamente unidas y, por tanto, esta interpretación no puede sostenerse. Si acaso podemos reconocer que es sugerente e interesante y que involucra otras partes del *Ensayo*, además de mostrar el compromiso de Locke con el mecanicismo al abordarlo en diferentes partes de la obra.[24]

[23] J. Mackie, *op. cit.*, p. 102.

[24] La conclusión crítica contra la valoración de Ayers (la segunda) es una combinación de las tesis de Mackie y algunas ideas mías.

Edwin McCann y la tercera valoración que suscribo como propia

Edwin McCann, al final de su artículo "Locke's Philosophy of Body", del libro *The Cambridge Companion to Locke*, propone lo que en este trabajo denomino la tercera postura valorativa. A esta interpretación, que suscribo como propia —y a la cual me adhiero—, incluso le he añadido, para reforzarla y enriquecerla, algunos pasajes interesantes e ilustrativos del *Ensayo* que este especialista no menciona cuando la postula.

De entre las cualidades que aprecio de esta interpretación están que su autor y defensor ilumina cuestiones que no eran prioritarias para las valoraciones antes mencionadas, las cuales, en conjunto, representan o bien una crítica contundente contra Locke o posiciones que intentan salvarlo de las dificultades causadas y generadas por su idea general de sustancia, cuestión que ya hemos comentado. Desde mi punto de vista, una de las aportaciones y novedades de McCann consiste principalmente en valorar, rescatar y destacar las siguientes cuestiones: 1) *Recordarnos* que uno de los objetivos centrales del *Ensayo* era apoyar la filosofía mecánica de Robert Boyle. 2) *Revalorar* y tomar en cuenta el contexto intelectual existente en cuanto al tema de la sustancia. 3) Darle *peso* e importancia al interés del filósofo inglés en explicar el *origen* de las ideas alojadas en el entendimiento humano, componente de su *teoría de las ideas* y elemento fundamental del *Ensayo* que, si dejáramos fuera, poco llegaríamos a comprender de esta obra fundamental. 4) Y, finalmente, McCann *argumenta* que el tratamiento de la idea de sustancia en John Locke —si agregamos todos los elementos anteriores— es *coherente*[25] con los objetivos y finalidades que el filósofo inglés se planteó al escribir su obra. La postura valorativa de McCann quizá contiene más elementos de los que he mencionado anteriormente, pero

[25] Sobre la coherencia de la filosofía lockeana en relación con el tema de este trabajo y, en especial, dentro del *Ensayo*, Alberto Luis López me comentó, cuando escuchó la versión anterior de este análisis en el Seminario de Historia de la Filosofía, que Locke en el libro I del *Ensayo* critica ya la idea de sustancia al hacer su crítica contra el innatismo (tema del libro I). Creemos que esto es así pues: 1) La crítica contra el innatismo es una forma de censurar el dogmatismo, asunto que creo podríamos considerar como parte de los objetivos del *Ensayo*. 2) Esta actitud antidogmática está asociada a su aceptación del *escepticismo académico*. 3) Por último, como veremos en la página siguiente y en la nota 17, el filósofo inglés también censura el uso de palabras confusas.

para efectos de este trabajo he seleccionado los temas, tesis y objetivos que considero suficientes para que el lector pueda apreciar la novedad, riqueza y originalidad de esta interpretación. En las siguientes páginas veremos de manera breve los temas esenciales de la sugerente valoración de McCann.

La defensa de McCann empieza citando las palabras de Locke sobre la idea de sustancia, que son las siguientes: "De la sustancia, pues, no tenemos ninguna idea de lo que sea, y sólo tenemos una idea confusa y obscura de lo que hace".[26] Después formula la interesante pregunta de por qué Locke se tomó la molestia de desarrollar y apoyar una teoría de la sustancia con resultados tan limitados. Al final aporta su interpretación y su valoración, que además es una defensa de Locke.

Tal alegato se compone de una variedad de elementos que emergen al considerar los objetivos principales del *Ensayo* y que son, en primer lugar, defender la filosofía mecánica boyleana contra la cartesiana (promoviendo la versión del mecanicismo corpuscular del filósofo irlandés); y, en segundo lugar, eliminar o "barrer el terreno" de obstáculos (como la escolástica aristotélica), para favorecer, en su lugar, la aceptación de dicha corriente filosófica. En palabras de Locke leemos lo siguiente:

> En este momento, la república del saber no está desprovista de grandes mentes, pues cuenta con insignes arquitectos, que, por los grandes designios que tienen para el avance de las ciencias, dejarán monumentos perdurables que serán la admiración de la posteridad; pero no todos pueden aspirar a ser un Boyle o un Sydenham. Y en una época que produce luminarias como el gran Huygens, el incomparable señor Newton, con otras de esta magnitud, ya es bastante honroso trabajar como simple obrero en la tarea de desbrozar un poco el terreno y de limpiar el escombro que estorba la marcha del saber, el cual, ciertamente *se encontraría en el más alto estado, si los desvelos de los hombres inventivos e industriosos no hubiesen encontrado tanto tropiezo en el culto frívolo de términos extraños, afectados e ininteligibles que han sido introducidos en las ciencias y convertidos en un arte…*[27]

[26] *Ensayo*, II, XXIII, 19.

[27] *Ensayo*, "Epístola al lector"; cursivas mías. Me parece interesante el final de este pasaje en el que Locke considera que el lenguaje ha sido en parte un impedimento para el avance del conocimiento, lo cual tiene una estrecha relación con lo postulado por Francis

En tercer lugar, McCann nos recuerda también que otro de los objetivos del *Ensayo* —tan esencial como los anteriores y especialmente expresado en el libro II— era catalogar las ideas más importantes que tenemos en nuestro entendimiento y mostrar cómo cualquiera de ellas se derivan de la sensación y la reflexión. Siendo la idea de sustancia una de ellas, afirma McCann: "Habría habido un hueco en su proyecto, si Locke no hubiera sido capaz de mostrar cómo surge la idea de sustancia de la sensación y reflexión".[28] Además, en relación con la idea de sustancia en el pensamiento moderno, el intérprete comenta que cada grupo y autor propuso una concepción diferente e incluso rival de la de sus antecesores y contemporáneos. Sobre lo anterior, McCann sugiere que Locke, en lugar de ofrecer una doctrina propia, afirma que la noción de sustancia es irresoluble, oscura, confusa y de *poca utilidad* para la filosofía; acepta que la tenemos en nuestro entendimiento e intenta explicar cómo la adquirimos, cumpliendo así con uno de los propósitos *centrales* de su teoría de las ideas.

En cuarto lugar, McCann nos señala que, en la época de Locke, la idea de sustancia tenía una historia muy antigua que se remonta a las *Categorías* de Aristóteles. Para el estagirita, la sustancia era la más importante entre todas.[29] No obstante, con la escolástica esta doctrina se modificó de tal manera que, para el momento en que el filósofo inglés se aproxima a ella, la doctrina de la sustancia y los accidentes era verdaderamente desconcertante.[30] En otras palabras, en el contexto intelectual del siglo XVII, lo relacionado con la noción de sustancia estaba presente en diferentes doctrinas (como la aristotélico-escolástica y la cartesiana, por mencionar las más relevantes) y en cierta medida establecido. Dentro de ese contexto, según McCann, Locke *no* encuentra ninguna propuesta clara y lo que expresa al hablar de sustancia es, en gran parte, lo que advierte en un momento en el que el concepto se encuentra en proceso de transformación —intentando adquirir una definición y significado nuevos—, amén

Bacon en *La Gran Restauración*, y sospecho que el autor del *Ensayo* de nuevo está en deuda con su antecesor, Lord Canciller, al igual que con el nuevo método experimental (véase la nota 8 de este trabajo).

[28] E. McCann, *op. cit.*, p. 84.

[29] *Cf. idem*.

[30] *Cf. ibid.*, p. 85.

de que tendría que resultar útil para la nueva filosofía natural. De aquí que el filósofo inglés percibiera algo oscuro y confuso en la idea de sustancia, tal como lo describe en el *Ensayo*.

Además, aun cuando McCann no lo exprese, la "enigmática" concepción de Locke de la idea de sustancia también tiene relación con el *escepticismo académico*[31] del que hablamos en páginas anteriores. El siguiente pasaje lockeano, ubicado en el capítulo "De las ideas complejas de sustancias", podría servir como uno entre varios ejemplos de la presencia del *escepticismo académico* en el *Ensayo*, leamos las palabras de Locke:

> El infinito y sabio Autor nuestro y de todas las cosas que nos rodean ha acomodado nuestros sentidos, facultades y órganos a las necesidades de la vida y a los asuntos que deben ocuparnos en este mundo. Por medio de nuestros sentidos somos capaces de conocer y distinguir las cosas, y de examinarlas hasta el grado de poder emplearlas en beneficio nuestro y de diversas maneras satisfacer las exigencias de esta vida. Tenemos la suficiente penetración respecto a la admirable constitución y efectos de las cosas, para poder admirar y exaltar la sabiduría, el poder y la bondad de su Autor. Para alcanzar semejante conocimiento, que es lo adecuado a nuestra condición presente, no nos faltan facultades; pero por lo visto, Dios no tuvo el designio de que lleguemos a tener un conocimiento perfecto, claro y adecuado de las cosas, el cual quizá, no está en la comprensión de cualquier ser finito.[32]

Por último, un elemento más a tomar en cuenta al leer este capítulo es lo que McCann llama el "uso subversivo". Por mi parte, yo agregaría también irónico y crítico, pues, dentro de la propia noción lockeana subyace la concepción de que tal noción es un concepto *inútil*. Para ampliar esta idea,

[31] Creemos que esta preocupación lockeana sobre lo *inútil* del concepto de sustancia y la necesidad de proponer una alternativa, también está vinculada con su adhesión al escepticismo académico que combate el dogmatismo, en particular las pretensiones de los sistemas metafísicos desprovistos de fundamento porque se rebasan los límites del entendimiento humano. También forma parte del escepticismo académico mostrar la inutilidad de tales nociones y lo obstructivas que resultan para el avance del conocimiento de la filosofía natural, que sí es un tipo de conocimiento adecuado a nuestras facultades epistémicas.

[32] *Ensayo*, II, XXIII, 12.

leamos la sección de John Locke titulada: "Las nociones de sustancia y de accidente son de poca utilidad para la filosofía":

> Si al pobre filósofo hindú (que imaginaba que la Tierra también necesitaba apoyo) se le hubiera ocurrido esta palabra de sustancia, no se habría visto en el apuro de buscar a un elefante para sostener la Tierra, y a una tortuga para sostener a un elefante. La palabra sustancia le habría servido cumplidamente para el efecto. Y quien preguntara qué es lo que sostiene la Tierra, debería mostrarse tan satisfecho de la respuesta de un filósofo hindú que le dijera que es la sustancia, sin saber qué cosa es, como nosotros nos mostramos satisfechos con la respuesta y buena doctrina de nuestros filósofos europeos, cuando nos hablan de la sustancia, sin saber qué cosa es, es aquello que sostiene a los accidentes. De la sustancia, no tenemos ninguna idea de lo que sea, sólo tenemos una idea confusa y obscura de lo que hace.[33]

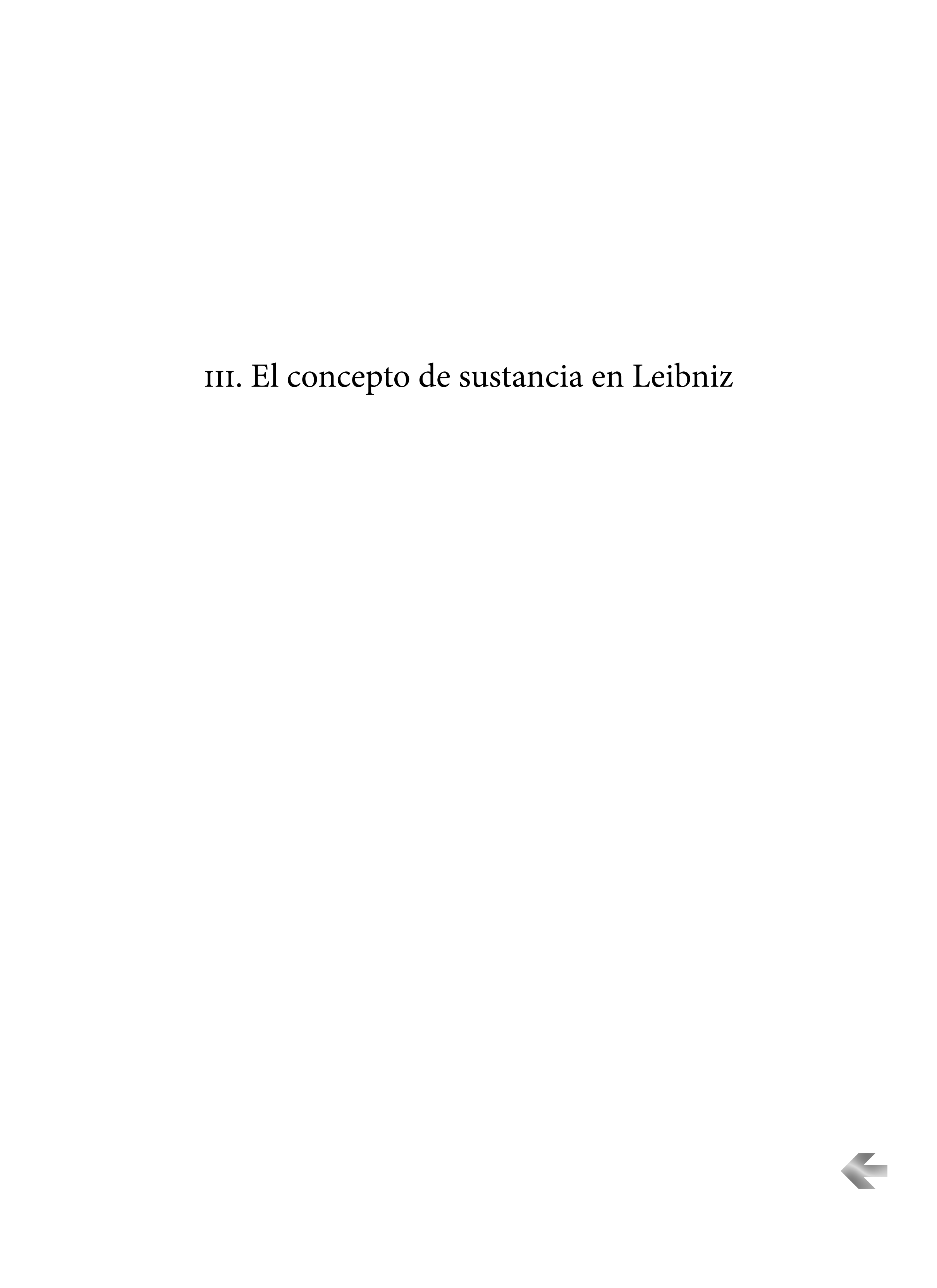
Conclusión

En este trabajo hemos presentado tres propuestas valorativas sobre el controvertido tema de la idea de sustancia en John Locke. La primera representa una lectura crítica (presente desde la época del autor del *Ensayo* hasta nuestros días), cuyo blanco se enfoca en la "idea general de sustancia", reprobando su naturaleza ininteligible, confusa y oscura. Ésta fue argumentada por Elia Nathan. La segunda es la de Ayers, quien hace una lectura positiva o constructiva, y se centra en las ideas de clases de sustancias, tratando de evitar con ello los problemas propios de la idea general de sustancia, principalmente el de la existencia de un sustrato incognoscible. En su lugar plantea centrarnos en las ideas de clases de sustancias, ya que —como afirma Locke en la distinción expuesta en el libro III— las esencias reales *no* eran accesibles en ese momento, pero con el avance del conocimiento se llegaría a conocer la estructura atómica de los cuerpos. De esta manera Locke deja atrás la idea general de sustancia e incorpora la interesante y novedosa filosofía mecanicista de Robert Boyle. Existen matices y diferen-

[33] *Ensayo*, II, XIII, 19.

tes elementos entre los estudiosos que pertenecen a este segundo grupo pero, en esencia, la cuestión que comparten es la de dar un giro a la lectura negativa del capítulo XXIII del *Ensayo*, otorgándole un mayor peso a las ideas de clases de sustancia contra la idea general de sustancia.

La tercera y última valoración que presentamos al final del trabajo es la formulada por Edwin McCann, que es la más reciente de todas las anteriores. Me adhiero a ella pues la considero positiva e iluminadora y, además, rescata elementos importantes para entender el tema de la sustancia en el *Ensayo*. Tal valoración nos conduce a introducirnos en el contexto intelectual del siglo xvii y considerar seriamente el objetivo principal del *Ensayo*, a darle un papel relevante a la teoría de las ideas dentro del mismo, además de otras cuestiones realmente sugerentes.



III. El concepto de sustancia en Leibniz

Leibniz y el debate sobre la sustancia

Daniel Garber
Universidad de Princeton
dgarber@princeton.edu

Abstract: The notion of substance was always central to Leibniz's thought, from almost the beginning of his thinking about the world in the late 1660s and early 1670s to the very end of his career. But over the course of his career, his views changed quite drastically. It started with the conception of substance that he endorsed in his early years, a conception that was probably inspired by Hobbes, though it resembled Descartes. Next comes a quasi-Aristotelian ontology, the corporeal substances. And then on to the monads by which he was best known from the eighteenth century to our day. In this chapter, I would look at this middle period, from the late 1670s until the mid-1690s, when monads first enter. Studying the corporeal substances of the middle years and what led Leibniz to abandon them will help us to understand the more familiar, but more mysterious doctrines of the monadological metaphysics.

La noción de sustancia fue siempre central para el pensamiento de Leibniz, desde los inicios de su pensamiento sobre el mundo a finales de la década de 1660 e inicios de los setenta, hasta el final mismo de su carrera. Pero a lo largo de ésta, sus posturas cambiaron drásticamente. Su itinerario comienza con una concepción de sustancia que Leibniz apoyó durante sus primeros años, probablemente inspirada por Hobbes, aunque semejante a la de Descartes. Luego sigue una ontología cuasi aristotélica, las sustancias corpóreas. Y posteriormente llegan las mónadas, por las cuales llegó a ser bien conocido desde el siglo xviii hasta nuestros días.

El presente texto se centrará en el periodo medio, de finales de la década de 1670 hasta mediados de la década de 1690, cuando las mónadas hacen su aparición por primera vez. Tal periodo es interesante al menos por dos razones. En primer lugar, presenta la primera articulación clara de algunos compromisos metafísicos básicos que Leibniz mantendrá a lo largo de su

vida, compromisos metafísicos que diferencian su pensamiento de la entonces dominante escuela cartesiana, así como de sus ideas más tempranas. De esta manera, el estudio del periodo medio del pensamiento leibniziano puede ayudarnos a entender la motivación filosófica de algunas doctrinas fundamentales de su pensamiento maduro. Y, en segundo lugar, ya que las motivaciones del Leibniz del periodo medio son relativamente claras, estudiar las sustancias corpóreas del periodo medio, así como lo que llevó a

Leibniz a abandonarlas, nos ayudará a comprender la más familiar —pero al mismo tiempo más misteriosa— doctrina de la metafísica monadológica.

No voy a comenzar por el principio, con las tesis leibnizianas de principios de la década de 1670, sino por el medio, con una caracterización de su postura madura sobre la sustancia tal como surge por primera vez a finales de la década de 1670 e inicios de los años ochenta. Luego, daré un giro hacia la manera en que tal postura emerge a finales de la década de 1670. Por último, me ocuparé brevemente de las mónadas del Leibniz de los últimos años, e intentaré captar las ideas metafísicas centrales que unen los años del periodo medio de la metafísica de la sustancia corpórea con la posterior concepción de las mónadas.

* * *

La postura de Leibniz en torno a la sustancia durante su periodo medio puede ser entendida como una reacción contra la concepción cartesiana de cuerpo, es decir, la sustancia extensa.

Para Descartes, por supuesto, la esencia del cuerpo es la extensión. Esto significa considerablemente más que el mero hecho de que todo cuerpo es extenso, o de que para que algo sea un cuerpo, deba ser extenso. Para Descartes, significa que la única propiedad que los cuerpos poseen realmente es la extensión y sus modos: tamaño, figura y movimiento. Es decir, para el filósofo francés, los cuerpos son los objetos de la geometría hechos realidad, objetos que no contienen *nada excepto* sus propiedades geométricas. Esto no quiere decir que no haya distinciones entre objetos físicos y geométricos. En la medida en que los objetos físicos tienen existencia real, poseen algunas características que los objetos geométricos no; por ejemplo, los objetos reales y concretos deben de ser conservados por Dios

a cada momento o, de otro modo, dejarán de existir. Como consecuencia de esto, los cuerpos reales y concretos satisfacen las leyes del movimiento, algo que no puede ser verdad para los objetos puramente geométricos.

Vale la pena notar dos características de los cuerpos cartesianos. La primera es que son arbitrariamente divisibles al infinito. Descartes rechaza los átomos, pequeñísimos cuerpos extensos que no se pueden ser divididos. Para el francés, todo cuerpo, no importa cuán pequeño sea, puede ser dividido en partes más pequeñas de manera indefinida. Como resultado de esto, no hay en los cuerpos partes que sean las más pequeñas. De hecho, no hay nada en un cuerpo cartesiano que pueda ser considerado como un genuino individuo. La segunda característica es que los cuerpos cartesianos son inertes, sin actividad. En cuanto son extensos y sólo extensos, no hay lugar para la actividad en ellos. Para Descartes, los cuerpos satisfacen las leyes de la naturaleza pero *no* debido a una actividad interna, sino porque ellos son movidos por Dios.

Leibniz elaboró una extensa crítica a la concepción cartesiana de la sustancia extensa. Hay un número importante de argumentos al respecto, pero permítaseme enfatizar solamente dos: uno contra de la idea cartesiana de que los cuerpos no contienen individuos genuinos, y otra contra la idea de que son inertes.

En los *Discursos de metafísica*, Leibniz escribió: "[C]reo que nadie quien medite sobre la naturaleza de la sustancia, que he explicado antes, hallará que toda la naturaleza del cuerpo no consiste sólo en la extensión, es decir, en el tamaño, la figura y el movimiento, sino que es preciso necesariamente reconocer ahí algo que tiene relación con las almas y que se llama en general forma substancial, aunque nada cambie en los fenómenos…"[1]

Esta concepción anticartesiana del cuerpo está presente en su correspondencia con Arnauld. Allí Leibniz escribe: "Si el cuerpo es una substancia y no un simple fenómeno como el arcoíris ni una entidad unida por accidente o por agregación como un montón de piedras, entonces no puede consistir en extensión y uno debe necesariamente concebir que hay algo allí que puede ser llamado forma sustancial y que corresponde de alguna manera con el alma".[2]

[1] Disc. Met. § 12; GP IV, 436; trad. Leibniz, *Escritos filosóficos,* p. 337.

[2] G II 58.

En su siguiente carta, Leibniz explica esto con mayor cuidado:

> Yo creo que en donde sólo hay entidades por agregación, no habría entidades reales; pues cada entidad a través de agregación presupone entidades dotadas con una verdadera unidad [...]. Yo no concedo que sólo hay agregados de sustancias. Si hay agregados de sustancias, también debe haber sustancias genuinas de donde resultan los agregados. Uno debe arribar necesariamente a puntos matemáticos de los cuales ciertos autores deducen la extensión, o bien al átomo de Epicuro o de M. Cordemoy (que tú, como yo, rechazas), o bien que uno debe reconocer que ninguna realidad pueda ser encontrada en los cuerpos o, finalmente, uno debe reconocer ciertas sustancias en ellos que poseen una verdadera unidad.[3]

La afirmación es simple: la realidad que un agregado de individuos posee, deriva de la realidad de sus partes. Para emplear un ejemplo del que Leibniz se sirve a menudo, una pila de rocas sólo puede ser real si las rocas que la componen son reales. Como Leibniz lo pone: "Yo deduzco que muchas entidades no existen donde no hay una sola que genuinamente sea una entidad y que cada multiplicidad presupone unidad".[4]

Pero, ¿qué son esas unidades que componen a los cuerpos? ¿Y qué tienen que ver con las almas o formas sustanciales? Yo sostendría que las almas o formas son aquello que da unidad a los cuerpos. Estas unidades —cuerpos conectados con almas o formas— son lo que Leibniz denomina substancias corpóreas. Para entender cómo funciona esto, debemos considerar lo que nuestro filósofo dice sobre los seres humanos. En lo seres humanos —piensa Leibniz— "el alma es verdaderamente la forma substancial de nuestro cuerpo".[5] O como dice a Arnauld con mayor extensión: "[...] El hombre [...] es una entidad dotada de genuina unidad

[3] De Leibniz para Arnauld, 30 de abril de 1687, G II 96. Véase también G II 58, 72, 97, 118.

[4] De Leibniz a Arnauld, 10 de septiembre de 1687, G II 118. Gerhardt ha datado esta carta el 9 de octubre de 1687. La fecha de esta misma epístola ha sido recientemente modificada por los editores de la *Akademie*. En lo que sigue haré referencia a ella utilizando la datación actual.

[5] G II 75. En este texto, esta posición es atribuida al "último consejo de Letrán", pero claramente con la aprobación de Leibniz.

conferida a él por su alma, sin importar el hecho de que la masa de su cuerpo está dividida en órganos, venas, humores, espíritus…"[6]

El cuerpo humano, a pesar de la complejidad de sus partes, está unificado y constituye una genuina sustancia en virtud del hecho de que está apropiadamente conectado a una sustancia inmaterial, un alma. Es de este modo, al parecer, que el alma pone la unidad. Es en este sentido, al menos para los seres humanos, que "la unidad sustancial requiere […] de un alma o forma sustancial".[7] El alma es, por así decirlo, una especie de pegamento incorpóreo que unifica las diferentes partes del cuerpo y las hace a todas pertenecer a un genuino individuo, una sustancia genuina. En consecuencia, un cadáver, un cuerpo humano no conectado de tal forma con un alma, no puede ser, propiamente hablando, una sustancia, como Leibniz lo dice a Arnauld.[8] Pero, Leibniz argumenta a Arnauld, es similar en el mundo de las sustancias corporales no-humanas.[9] Esto es, la forma sustancial puede proveer unidad sustancial a un cuerpo no-humano del mismo modo en que nuestra alma lo hace con nosotros, al estar apropiadamente conectada con tal cuerpo.

Así pues, según parece, las sustancias corporales —las unidades de las cuales están compuestos los cuerpos de la experiencia cotidiana— deben ser entendidas en analogía con los seres humanos, como una mente o algo parecido a una mente (una forma sustancial) conectada con un cuerpo. Y ésta es, por tanto, la conclusión adecuada del argumento del agregado: para que las cosas extensas del mundo material sean reales, deben estar hechas, en última instancia, de sustancias corpóreas, unidades compuestas de alma y cuerpo. Así, mientras los cuerpos deben contener algo mental o análogo a lo mental —una forma que unificará cuerpos discretos y creará genuina unidad— son estas unidades o estas sustancias corporales las que constituyen los bloques básicos que conforman los cuerpos.

Arnauld objeta esto desde una perspectiva cartesiana. Apelando a la autoridad de san Agustín, sugiere que la verdadera unidad puede estar ausente en el cuerpo y encontrarse tan sólo en el espíritu: "[…] San Agustín

[6] De Leibniz para Arnauld, 10 de septiembre de 1687, G II 120.

[7] G II 76.

[8] Véase G II 73, 75.

[9] *Cf.* Leibniz a Arnauld, 10 de septiembre de 1687, G II 120.

no tiene dificultad para reconocer que los cuerpos no poseen verdadera unidad, porque la unidad debe ser indivisible y ningún cuerpo es indivisible. Por lo tanto no hay verdadera unidad excepto en los espíritus, no más que hay un verdadero 'yo' [excepto en los espíritus]".[10]

Leibniz rechaza la sugerencia de Arnauld: "Usted objeta, Señor, que posiblemente la esencia del cuerpo esté desprovista de verdadera unidad; pero entonces la esencia del cuerpo sería un fenómeno, desprovista de toda

la realidad, como un sueño coherente".[11]

Lo que da a los cuerpos su realidad son, por tanto, las sustancias corpóreas: almas conectadas con cuerpos extensos.

Además, argumenta Leibniz, estas sustancias corpóreas que conforman los cuerpos inanimados son como pequeños animales, cuyos cuerpos contienen, a su vez, animales más pequeños y así sucesivamente hasta el infinito:

> Yo creo más bien que todo está completamente lleno de cuerpos animados, y para mi mente hay incomparablemente más almas que átomos para M. Cordemoy, quien hace un número finito de ellos, mientras yo mantengo que el número de almas o por lo menos de formas es infinito, y como la materia es divisible sin fin, uno no puede detenerse en una parte tan pequeña como para que no haya cuerpos animados dentro o al menos formas [*informés*], esto es, sustancias corpóreas.[12]

[10] G II 86; ver G II 87, 106.

[11] G II 97.

[12] De Leibniz para Arnauld, 10 de septiembre de 1687, G II 118. Aquí sigo el texto como fue recibido por Arnauld y como es presentado en Leibniz (1952: 85-86). La versión de este pasaje dada en GII presenta la frase final como sigue: "puesto que la materia es infinitamente divisible, no es posible fijarse en una parte tan pequeña que no hay cuerpos animados dentro, o al menos cuerpos dotados con una entelequia básica o (si se me permite usar la palabra 'vida' de modo tan general) con un principio vital, es decir substancias corpóreas, acerca de las cuales puede decirse en general todo lo que se dice de lo viviente". Este cambio fue, casi con toda certeza, introducido posteriormente, cuando Leibniz estaba revisando el texto para su posible publicación. Véase también la nota que Leibniz escribió entre abril y octubre de 1686, A6.4.1615.

De esta manera, la posición de Leibniz en el periodo medio sostiene un mundo de sustancias corpóreas: bichos dentro de bichos, hasta el infinito. Los cuerpos permanecen infinitamente divisibles. Pero, a diferencia de Descartes, en *cada* nivel hay unidades genuinas.

* * *

Hemos seguido una crítica de Leibniz a la concepción cartesiana de cuerpo como extensión, la crítica de la unidad. Pero hay otra crítica, basada en la noción de actividad. Leibniz expone argumentos de esta crítica en numerosos textos, pero hay uno particularmente claro se encuentra en un artículo que publicó en el *Journal des savans* el 18 de junio de 1691, donde escribe:

> Si la esencia de un cuerpo consiste en extensión, ésta sola extensión debería ser suficiente para explicar todas las propiedades del cuerpo. Pero este no es el caso [...] Ahora, *si no hubiera nada en los cuerpos más que extensión* o posición, [...] esta extensión sería enteramente indiferente con respecto a este cambio, y los resultados del impacto de los cuerpos serían explicados únicamente por la composición geométrica de movimientos.[13]

Leibniz señala que si los cuerpos fueran sólo extensos y nada más, entonces el cuerpo más pequeño en movimiento podría poner en movimiento otro cuerpo que estaba en reposo, a pesar de ser mucho más grande, sin perder nada de su propio movimiento. Por supuesto, esto no es lo que sucede en la naturaleza. Pero éste no es el único problema. Si un cuerpo pequeño en movimiento pudiera empujar un cuerpo más grande en reposo sin pérdida de su propio movimiento, entonces tendríamos un incremento del movimiento en el mundo y —según Leibniz — un incremento en la *fuerza*, la habilidad para cumplimentar un efecto. Así, argumenta nuestro filósofo, si los cuerpos sólo fueran extensión, entonces podríamos construir una máquina de movimiento perpetuo. Pero eso violaría la ley de la conservación de la fuerza que Leibniz propuso. Por tanto, concluye:

[13] G IV 464-5 (W100-101).

> Todo esto muestra que en la materia hay algo más que lo puramente geométrico, esto es, que sólo extensión y puro cambio. Y considerando cuidadosamente la materia, percibimos que debemos agregar a ella alguna *noción más elevada o metafísica, a saber, aquella de la sustancia, acción y fuerza*; y estas nociones implican que *aquello que es afectado debe tener cierta reacción*; consecuentemente, un cuerpo en reposo no debería ser empujado por un cuerpo en movimiento sin cambiar algo de la dirección y velocidad del cuerpo afectante.[14]

En la *Specimen dynamicum* de 1695, Leibniz precisa más las nociones metafísicas que necesitamos agregar al cuerpo. La resistencia que él llama *fuerza pasiva*, que identifica con la *materia primera*, además de la *acción*, que él la llama *fuerza activa* e identifica con la *forma* o *alma*.

De esta manera, a través de las consideraciones de actividad y pasividad, Leibniz argumenta a favor de reemplazar la concepción cartesiana del cuerpo como extensión por una que funde el cuerpo sobre las fuerzas activa y pasiva, forma o alma y materia. Pero la forma o alma y la materia son tan sólo aquello que concluimos de las consideraciones sobre la unidad: la forma o alma y la materia que fundamentan la sustancia considerada desde el punto de vista de la actividad, corresponden al alma y al cuerpo que concluimos mediante las consideraciones sobre la unidad. Una vez más, piensa Leibniz, llegamos a la idea de la sustancia corporal como el fundamento constitutivo del mundo, pero esta vez por medio de la actividad en lugar de la unidad.

* * *

Hemos visto cómo dos consideraciones diferentes condujeron a Leibniz a postular a las sustancias corpóreas —unidades de forma o alma y materia, cosas vivas constituidas por un alma y un cuerpo— como las piezas o bloques fundamentales de la realidad. ¿Cuándo ocurrió esto y por qué? Para entenderlo necesitamos retroceder a los escritos tempranos de Leibniz, los escritos de juventud.

En 1671 Leibniz publicó su primeros escritos sobre física, *Theoria motus abstracti* (TMA) y *Hypothesis physica nova* (HPN). En éstos, Leibniz presenta

[14] G IV 465-6.

una concepción del cuerpo muy semejante a la concepción cartesiana que criticará en su periodo medio. Pero aquí la inspiración no era Descartes, sino Hobbes.

Leibniz define al cuerpo de la siguiente manera: "un *cuerpo* es algo en el espacio (esto es, algo no separado de algún espacio), que percibimos que no puede pensarse sin espacio…"[15] Leibniz construye su teoría abstracta del movimiento bajo la convicción de que los resultados de los choques están determinados por la simple combinación de los movimientos instantáneos (*conatus*) de ambos cuerpos al momento del choque; el cuerpo como tal no ofrece ninguna resistencia al movimiento, de modo que la masa o el tamaño de los cuerpos en cuestión *no desempeña rol alguno* en el resultado de un choque. Como escribe Leibniz en su HPN: "todo el poder de los cuerpos depende de la velocidad".[16] Así, Leibniz sostuvo la tesis de que el reposo no puede ser una causa, y que un cuerpo en reposo no puede actuar.[17] De hecho, Leibniz pensó haber establecido esto a partir de la sola definición de los términos.[18] Respecto a este punto, la física de la TMA se asemeja a la física de Hobbes mucho más de lo que podría parecerse a la de Descartes o a cualquier otro modelo disponible. Para Hobbes, como para Leibniz, los cuerpos en cuanto tales no pueden ofrecer ninguna resistencia al movimiento de otro cuerpo. Si dos cuerpos con distinta velocidad chocan entre sí, entonces —argumenta el joven Leibniz— los dos se moverán juntos después del choque con una velocidad que será la diferencia entre ambos y en la dirección del más veloz.

Esto es, por tanto, lo que el joven Leibniz sostuvo: el cuerpo es puramente geométrico y, en esa medida, completamente inerte. Precisamente la posición que posteriormente criticaría. Así pues, ¿por qué Leibniz cambió sus puntos de vista? Hubo muchas consideraciones sobre este asunto, pero permítanme destacar dos, una concerniente a la unidad y otra concerniente a la actividad.

A mediados de la década de 1670, Leibniz comenzó a preocuparse por la coherencia de los cuerpos, ¿por qué, si son infinitamente divisibles, no

[15] A6.2.305 (L 143); *cf.* A6.2.167-8.

[16] A6.2.228.

[17] A6.2.161, 169.

[18] A6.2.483-4.

simplemente se disgregan? En un pasaje de 1676, escribe: "Todo lo que es divisible, lo que es dividido, se altera —o, más bien, se destruye. La materia es divisible, por lo tanto es destructible, pues todo aquello que se divide, se destruye. Lo que se divide en sus componentes mínimos, es aniquilado; pero esto es imposible".[19] En otro pasaje, escrito algunas semanas después, en abril de 1676, escribe que "todo cuerpo que es un agregado puede ser destruido".[20] Leibniz vio una solución para este problema en un tipo de

atomismo.[21] El filósofo de Leipzig continúa este último pasaje como sigue: "Parece que existen elementos, *i. e.*, cuerpos indestructibles…"[22] Otro pasaje, probablemente del mismo año, señala el mismo punto: "si no hubiera átomos, entonces, dado un pleno, todas las cosas serían disueltas".[23]

Durante estos años vemos a Leibniz buscando una explicación satisfactoria de la coherencia de los cuerpos, una explicación de la dureza, algo que detenga la división actual de los cuerpos. El tipo de unidad que buscaba era la unidad *física*, la unidad encontrada en los átomos, por ejemplo. En el periodo inmediatamente posterior, Leibniz parece estar buscando átomos, al intentar encontrar un modo de justificar la existencia de éstos en su sistema.

En este contexto, Leibniz expone una teoría muy extraña sobre la dureza. La teoría es demasiado complicada para explicarla aquí a detalle, pero en términos generales consiste en lo siguiente. Toda fuerza, incluyendo la dureza, la fuerza que impide (*resists*) que un cuerpo sea destruido, debe venir del movimiento actual. Leibniz concluye que la dureza deriva de pequeños vórtices, remolinos de material sutil. Estos vórtices se mantienen en movimiento por una mente. Escribe: "Todo cuerpo que es un agregado puede ser destruido. Parece que existen elementos, *i. e.*, cuerpos indestructibles,

[19] A6.3.392 (SR 45).

[20] A6.3.521 (SR 81).

[21] Para otra perspectiva sobre el atomismo temprano de Leibniz, véase Richard Arthur, "Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz". El bello ensayo de Arthur conecta las especulaciones atomistas de Leibniz en 1670 con un importante número de tradiciones atomistas tempranas, particularmente las de Daniel Sennert y Pierre Gassendi. Véase también: R. Arthur, "Infinite Aggregates and Phenomenal Wholes: Leibniz's Theory of Substance as a Solution to the Continuum Problem", y R. Arthur, "The Enigma of Leibniz's Atomism".

[22] *Idem*.

[23] A6.3.525 (SR 87).

porque hay una mente en ellos".[24] En otro pasaje del mismo periodo, sostiene: "el pensamiento entra en la formación de la materia y entonces viene a la existencia un cuerpo que es uno e indivisible, *i. e.*, un átomo de cualquier tamaño, siempre que tenga una mente singular. Más aún, son producidos necesariamente, sólo por el movimiento de los cuerpos firmes, tantos vórtices como cuerpos firmes hay en la naturaleza. Y hay tantas mentes o pequeños mundos o percepciones, como hay vórtices en el mundo".[25]

La metafísica del cuerpo que veremos después en la década de 1680 surge de estas notas, cuando Leibniz cae en cuenta de que lo que necesita no es unidad *física* —dureza—, sino unidad *metafísica*, esto es, genuina individualidad. Es decir, la concepción de la sustancia corpórea surge cuando se da cuenta de que los átomos que había postulado eran necesarios, no porque fueran duros e inseparables, sino porque sus mentes les otorgaban una suerte de unidad e individualidad.

La concepción de la sustancia como unidad provino de una transformación del atomismo físico temprano de Leibniz. Su concepción de la sustancia como activa provino de un lugar diferente: de su descubrimiento del principio de conservación. En TMA y HPN, Leibniz sostuvo que los cuerpos no ofrecían resistencia alguna para ganar nuevo movimiento: la única fuerza que reconocía entonces era el movimiento mismo. Pero esto es inconsistente con la experiencia: cuando un cuerpo A en movimiento choca con un cuerpo B en reposo, el choque ralentiza el movimiento de A. Leibniz ensayó diferentes maneras de acomodar dentro de su sistema este obvio dato de la experiencia, sin cambiar su intuición fundamental de que la única fuerza era el movimiento mismo. De hecho, ésta era la hipótesis de HPN. Leibniz, empero, estaba inconforme con los distintos modos que consideró para explicar este obvio fenómeno. Pero, en el verano de 1676, tuvo una inspiración:

> Así como en geometría el principio de razonamiento usualmente citado es la igualdad que existe entre el todo y todas sus partes, así en mecánica todo depende de la igualdad de la causa total y del efecto entero. Por lo tanto, es necesario que la causa sea capaz de hacer tanto como el efecto y viceversa.

[24] A6.3.521 (SR 81).
[25] A6.3.393 (SR 47).

> Y así cualquier efecto completo, si la oportunidad se ofrece, puede reproducir perfectamente su causa, es decir, tiene fuerzas suficientes para traer algo de vuelta al mismo estado en el que estaba previamente o a un estado equivalente.

Con este principio fundamental de conservación, Leibniz finalmente se percató de la necesidad de agregar *resistencia* al cuerpo: "Ha sido establecido mediante la experiencia que la causa de por qué un cuerpo más grande es movido con dificultad incluso en un plano horizontal, no es [siempre] la pesadez, sino la masividad.[26] A menos que el cuerpo resista, se seguiría un movimiento perpetuo, pues un cuerpo resiste en proporción a su masa [*moles*], ya que no hay otro factor que lo limite [*nulla alia ratio determinandi*]".

Pero esta resistencia en el cuerpo es inconsistente con su ser puramente extenso y nada más. Y, por tanto, escribió lo siguiente en el esquema de un libro que nunca llegó a ejecutar: "Ahora sigue una discusión sobre las cosas incorpóreas. Ciertas cosas suceden en el cuerpo que no pueden explicarse por la necesidad de la pura materia. Se trata de las leyes del movimiento, que dependen del principio metafísico de la igualdad entre la causa y el efecto. Por lo tanto, debemos tratar aquí con el alma y mostrar que todas las cosas están animadas".

Este pasaje es seguido inmediatamente por la comprensión de que este argumento sobre la actividad y la resistencia empata muy bien con lo que había descubierto en torno a las unidades en su flirteo con el atomismo: "Sin alma o forma de algún tipo, un cuerpo no tendría ser, porque ninguna parte suya puede ser designada que no esté a su vez constituida de más partes. Por tanto, nada puede ser designado en un cuerpo que pueda ser llamado 'esta cosa' o una unidad".[27]

[26] La palabra aquí es '*soliditas*'. De acuerdo con el *Dictionarium latinogallicum* de Robert Estienne (París, 3a. ed., 1552), '*soliditas*' significa "masividad, solidez, estrechez" [*massivité*, *solidité*, *fermeté*]. De estas tres acepciones, creo que la primera es la más cercana a lo que Leibniz tenía en mente en este pasaje.

[27] A6.4.1988 (L 278-79). *Cf.* A6.4.1398-99 (RA 245), posiblemente del mismo periodo. En conexión con esto, Ursula Goldenbaum, en su "Transubstantiation, Physics and Philosophy at the Time of the Catholic Demonstrations", nota que Leibniz ha dejado de pensar que los animales son simples máquinas, para asumir que tienen almas. Ya que las almas son formas sustanciales, esto representa otra manifestación de la nueva postura que Leibniz descubrió en este momento del desarrollo de su pensamiento.

Éste es, en esencia, el mundo de sustancias corpóreas que domina el periodo medio. Al final de la década de 1670, Leibniz observó estas dos vías —la necesidad de unidades genuinas en los cuerpos, y la necesidad de actividad— converger en una sola explicación de la sustancia. Aquí nace la concepción de la sustancia corpórea que caracteriza al Leibniz del periodo medio, desde finales de la década de 1670 hasta por lo menos mediados de la década de 1690.

La concepción leibniziana de la sustancia no termina con las sustancias corpóreas, por supuesto. En algún momento, a mediados de la década de 1690, Leibniz introduce algo nuevo. En el *Système nouveau*, habla de "puntos metafísicos o puntos de sustancia (constituidas por formas o almas) [*constituez par les formes ou ames*]". En otro documento asociado con el *Système nouveau*, algunos comentarios sobre Simon Foucher, introduce la idea de una sustancia simple. Y posteriormente, en algunas cartas, una para *L'Hospita*l y otra para Fardella, introduce una nueva palabra: mónada. Desde entonces, las mónadas parecen estar por todas partes. No es del todo claro lo que significaba el término en un inicio. Cuando utiliza el término por primera vez, quizás "mónada" simplemente es otro término para referirse a la unidad o a la sustancia corpórea. Pero en 1697 es claro que las mónadas son perceptores no-extensos y el fundamento de la realidad. Nos hemos alejado ya bastante de la concepción de que las sustancias corpóreas son el suelo metafísico de la realidad, hacia la tesis de que son las mónadas, no-extensas y parecidas a las mentes (*mind-like*) lo que constituye el fondo de las cosas.

No es del todo claro por qué Leibniz abandonó la concepción de la sustancia corpórea y adoptó la monadología. Actualmente no tenemos textos suficientes disponibles del periodo entre 1695 y 1700, cuando esto sucedió, para determinarlo con certeza. Sospecho que Leibniz concluyó que las unidades que él llamó sustancias corpóreas no eran suficientemente unitarias, y que necesitaba algo más inequívocamente unificado para fundamentar la realidad. Tales fueron las mónadas Pero incluso así, las nuevas candidatas a sustancias fundamentales no perdieron nunca su actividad. Su actividad, sin embargo, devino interna: la percepción y la apetencia que constituyen los estados internos de la mónada.

No obstante, las dos características de las mónadas que vimos en la sustancia corpórea permanecen en esta nueva metafísica. Como las sustancias corpóreas que remplazan, las mónadas son caracterizadas tanto por unidad como por actividad.

* * *

 No quiero decir más acerca de las mónadas. Pero me gustaría subrayar algo sobre este texto. Me he enfocado en el periodo medio de Leibniz y en su concepción de la sustancia, ilustrada por las sustancias corpóreas. ¿Por qué ocuparme de esto, en lugar de centrarme en el más conocido mundo de las mónadas?

La tendencia entre los estudiosos del pensamiento de Leibniz es enfocarse en las mónadas y observar en ellas las doctrinas centrales de la filosofía leibniziana en general, así como su doctrina sobre la sustancia en particular. Concentrándonos en la sustancia corpórea y en el periodo medio, ganamos una perspectiva diferente, mucho más amplia. Como he dicho antes, la concepción de la sustancia corpórea y la monadología tienen mucho en común: la centralidad de las ideas de unidad y actividad. Al presentar la teoría sustancial de Leibniz en el modo en el que lo hice, concentrándome en la sustancia corpórea en lugar de las mónadas, así como en de dónde vino la teoría de la sustancia corpórea, quise subrayar exactamente este punto. Lo que es central y permanente en la teoría leibniziana de la sustancia es precisamente eso: las ideas de unidad y actividad. La sustancia corpórea representa una manera de trabajar sobre ese compromiso fundamental y las mónadas representan otra. Pero lo que define la doctrina madura de Leibniz sobre sustancia, desde finales de la década de 1670, no es ni una teoría ni la otra, sino lo que tienen ambas en común, el compromiso con un mundo de unidades reales y activas. Esto es el verdadero núcleo de la idea de sustancia para Leibniz.

Traducción de Carlos Acosta.
Revisión de Antonio Rocha Buendía.

Leibniz: sustancia, expresión y fenómeno. El monadismo leibnizano y la correspondencia con Des Bosses

Leonardo Ruiz
Universidad Panamericana
leruiz@up.edu.mx

Abstract: In the last decade of his life, G. W. Leibniz developed a philosophy that had the aim to solve the labyrinth of the continuum. This particular philosophy was his monadological metaphysics. Nevertheless, at the same time, he engaged in an exchange of letters with a Jesuit clergyman, Bartholomeus Des Bosses. In this correspondence, Leibniz seems to distance himself from a pretty important thesis of the monadological metaphysics, *i. e.*, the idea that bodies cannot constitute proper substances and should be regarded as mere phenomena. Indeed, he even seems to support the concept of vinculum substantiale (proposed by Des Bosses) in order to give more reality to the notion of corporeal substance. The aim of this paper is to try to understand how both thesis (the vinculum substantiale and the monadology) could be sustained simultaneously by Leibniz without contradiction; or if, by admitting the suggestions of Des Bosses, Leibniz is putting aside his monadological metaphysics.

1. Introducción

Considero una buena disciplina, al momento de aproximarse a la obra leibniziana, intentar comprender su pensamiento como una constante búsqueda de las condiciones de posibilidad que dan razón de los fenómenos. Estas condiciones de posibilidad —o requisitos, como él las llama—[1] explican el ser de los fenómenos. Esto nos previene de entender la filosofía leibniziana como una construcción deductivista y a priori del universo o, para usar las palabras de Russell, como un "fantástico cuento de hadas";[2] se trata más bien de una ontología fenomenológica o incluso —si se permite cierta flexibilidad al término— de una ontología trascendental que

[1] *Cf.* Leibniz a De Volder, 20 de junio de 1703, G II, p. 252.

[2] Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. XIII.

postula sólo aquello que da inteligibilidad a lo que se nos presenta. Los fenómenos, en efecto, carecen de inteligibilidad por sí mismos porque, al ser extensos, entrañan el laberinto del continuo: ¿cómo pueden existir, pregunta Leibniz, y a la vez carecer completamente de unidad? La explicación última de los fenómenos no puede estar sino en un principio *trans-fenoménico*.

Para las últimas dos décadas de su vida, Leibniz creía tener un sistema lo suficientemente desarrollado para dar razón del laberinto del continuo. Una vez asumida la convertibilidad entre ser-unidad-inteligibilidad, se hizo necesario para Leibniz postular como fundamento último de la realidad a las mónadas: lo único sustancial, simple y activo, de donde todos los fenómenos han de derivarse. Es probablemente en su correspondencia con Burcher de Volder donde Leibniz expone de un modo más completo y explícito los detalles de su sistema monadológico; sumando a esta correspondencia los textos de dinámica y sus trabajos más sintéticos (la *Monadología* y el *Nuevo Sistema*), se puede reconstruir un modelo más o menos coherente que permite dar razón de los fenómenos compuestos en términos de sustancias simples.

Al final de su vida, sin embargo, Leibniz entabló otra correspondencia en donde parece, en el mejor de los casos, matizar las posiciones expresadas en la *Monadología* y en la Correspondencia con De Volder y, en el peor, contradecir directamente las tesis fundamentales del sistema monadológico. Esta correspondencia es la que entabló con el clérigo jesuita Bartholomaeus Des Bosses, y ha representado siempre un obstáculo para comprender coherentemente las tesis finales de Leibniz en torno a la relación entre fenómenos y sustancias.

El objetivo de este trabajo es esclarecer la relación —ya sea de continuidad, complementariedad o contrariedad— entre las tesis monadológicas y las que aparecen en la correspondencia con Des Bosses. Para ello será necesario hacer, en primer lugar, una descripción coherente de la relación entre sustancias y fenómenos en el modelo monadológico (II); posteriormente, establecer algunas líneas hermenéuticas de cómo debe ser leída la correspondencia con Des Bosses (III); a la luz de estas líneas, interpretar las aseveraciones en torno al tema de la relación entre fenómenos y sustancias (IV), y, finalmente, establecer algunas posibles vías de interpretación coherentes sobre esta relación en el pensamiento leibniziano general a la luz de la noción de expresión (V).

2. El sistema monadológico

Del laberinto del continuo no se sale, sino como Ícaro y Dédalo; esto es, admitiendo que no hay salida posible en el nivel mismo del laberinto: la solución estriba en elevarse a otro plano para encontrar la salida. Leibniz no encuentra solución alguna al laberinto del continuo en el nivel de los fenómenos, pues es inherente a ellos (son divisibles al infinito). Se ve obligado así a postular un nivel transfenoménico, el de las sustancias.

En el mundo leibniziano sólo existen propiamente las mónadas, sus percepciones y el tránsito de una a otra de estas percepciones en la mónada.[3] Cualquier otra realidad debe ser explicada y referida exclusivamente a estos elementos. Me referiré a esta tesis como el *Principio Monadológico*, si bien no se trata propiamente de un principio leibniziano.[4] El tránsito de las percepciones (o apetito, como también lo designa) es identificado por Leibniz con el concepto de fuerza que ha analizado en sus textos de dinámica. Esta fuerza puede ser activa o pasiva. La fuerza pasiva explica la resistencia en los fenómenos, la fuerza activa explica el movimiento.[5] El continuo no existe en sentido propio, pero su entidad derivada debe resultar de algo existente. Lo que se nos presente como continuo en los fenómenos debe tener su origen en alguna cualidad del ámbito transfenoménico. De este modo, los fenómenos no son sino la representación difusa de ciertas cualidades de un conjunto de mónadas. Todo elemento continuo que aparece en los fenómenos *resulta* de una cualidad específica de las mónadas: el continuo

[3] "Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum". Leibniz a De Volder, 30 de junio de 1704, G II, p. 270. *Cf.* también *Principes de la nature et de la grâce…*, G VI, p. 598.

[4] Garber lo expresa así: "it is a key of the monadological metaphysics, as I shall understand it, that monads are "the true atoms of nature and, in brief, the elements of things". Whatever else there might be —be they bodies, corporeal substances, composite substances or whatever— they must ultimately be grounded in some way in simple substances or monads". Garber, *Leibniz: Body, substance, Monad*, p. 317. Esta tesis no se trata en sentido estricto de un principio, sino que es más bien un corolario, aplicado en sede metafísica, de varios de sus "grandes principios": el Principio de Analiticidad, de Razón Suficiente, la Ley de Continuidad, etcétera.

[5] *Cf. Specimen Dynamicum* I, GM VI, p. 236.

material resulta de la difusión de la fuerza pasiva de las mónadas;[6] el movimiento continuo, de la difusión de la fuerza activa;[7] la extensión continua es la difusión del *situs* o lugar de las mónadas.[8]

Quisiera detenerme un momento en el último punto que acabo de mencionar, a saber, el de la extensión resultante del *situs* de las mónadas. En la *Monadología,* Leibniz establece que las mónadas representan el universo en su totalidad: cada mónada es un "espejo vivo y perpetuo del universo".[9] Pero esta representación se tiene que dar desde un *punto de vista* específico: limitado y perspectivo; de lo contrario "cada mónada sería una divinidad".[10] De este modo, la mónada representa con mayor distinción las mónadas que están "cerca" que las que están "lejos".[11] Desde luego, esta cercanía o lejanía no puede entenderse en términos espaciales absolutos. Eso implicaría suponer una extensión continua donde las mónadas estarían situadas y volver entonces al laberinto del continuo. El proceso debe entenderse inversamente: hay una *distancia representativa* que en los fenómenos se expresa como una *distancia espacial*. La extensión y el espacio resultan de la situación de las mónadas; no la situación del espacio. La situación de la mónada es entonces su posición representacional (su *situs*) dentro del entramado expresivo del universo.

¿Cómo podemos entonces entender esta distancia representativa prescindiendo de elementos espaciales? Dionysios Anapolitanos ha creado un modelo simbólico para expresar analíticamente este tipo de relaciones prescindiendo de la suposición de un extenso de cualquier tipo.[12] Sin entrar en los detalles de la gramática de Anapolitanos, la distancia representativa sería, según este modelo, la mediatez o inmediatez con que una mónada representa a otra. Ciertamente, si *A* representa a *C* a través de *B*, *B* estará representativamente más cercana a *C* de lo que está *A*. Si bien *A* representa a *C*,

[6] *Cf.* Leibniz a Bernoulli, 30 de junio de 1712, GM III, p. 889.

[7] *Cf. Specimen Dynamicum* I, GM VI, pp. 237-238.

[8] *Cf. Entretien de Philarete et d'Ariste*…, G VI, p. 585; *Specimen Dynamicum* I, GM VI, p. 237.

[9] *Monadologie*, §56, G VI, p. 616.

[10] *Monadologie*, §60, G VI, p. 617.

[11] *Cf. Monadologie*, §60, G VI, p. 617.

[12] Dionysios Anapolitanos, *Leibniz. Representation, Continuity and the Spatiotemporal.*

no lo hace con la distinción con la que lo representa *B*. El correlato de esta "distancia representativa" en los fenómenos se puede expresar del siguiente modo: esta hoja que leo es afectada mecánicamente por el aleteo de una mariposa en China, pero a través de un sinnúmero de cuerpos que debilitan y absorben el impulso (o, dicho en términos monádicos, que confunden la representación) y, en consecuencia, "todo cuerpo siente todo lo que pasa en el universo".[13] Esto indica que la situación de cada mónada es una *modificación* de la percepción del universo. Leibniz lo dice con claridad: "no es por el objeto, sino por la modificación del conocimiento del objeto por lo que las mónadas son limitadas".[14]

Volvamos al tema de la difusión: en la representación de la pluralidad de las mónadas, las cualidades de éstas se muestran en la percepción como difundidas en un continuo.[15] Como se decía antes, el continuo material no es otra cosa que la difusión de la fuerza pasiva y el continuo del movimien-

[13] *Monadologie*, §61, G VI, p. 617.

[14] *Idem*.

[15] Se trata en realidad de un falso continuo, dado que éste se remite exclusivamente al ámbito ideal, y Leibniz afirma en numerosas ocasiones que la materia está dividida actualmente al infinito. *Cf. Actu infinitae sunt creaturae*, A VI, 4B, p. 1393; *Double infinite chez Pascal et monade*, Grua, p. 553; Leibniz a Foucher, junio de 1693, A II, 2, pp. 712-713; *Monadologie*, §65, G VI, p. 618; Leibinz a Bernoulli, 12 [22] de julio de 1698, GM III, p. 515; Leibniz a De Volder, 24 de marzo de 1699, G II, p. 170. Sin embargo, el mismo Leibniz expresa en varias ocasiones que lo extenso nace del *situs*, pero que le añade continuidad: Leibniz a Des Bosses, 24 de abril de 1709, G II, p. 370. También *cf.* Leibniz a Des Bosses, 21 de julio de 1707, G II, p. 393; *Nullum quidem librum*…, G IV, pp. 393-394. La idea del falso continuo es explicada por varios comentadores de la obra de Leibniz: Cover Hartz, "Space and Time in the Leibnizian Metaphysics", en Roger Woolhouse, ed., G*ottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, vol. III, p. 76; A. T. Winterbourne, "On the Metaphysics of Leibnizian Space and Time", en Roger Woolhouse, ed., *op. cit.*, p. 70; B. Russell, *op. cit.*, pp. 134-135; Timothy Crocket, "Space and Time in Leibniz's Early Metaphysics", en *The Leibniz Review*, vol. 18, p. 56. McGuire afirma que los fenómenos sólo pueden ser considerados continuos en la medida en que le son aplicables las leyes del continuo ideal, *cf.* J. E. McGuire, "'Labrynthus Continuii': Leibniz on Substance, Activity and Matter", en Robert Turnbull y Peter Machamer, eds., *Motion and Times, Space and Matter*, p. 308; una posición similar se encuentra en: D. Garber, "Dead Force, Infinitesimals and the Mathematicization of Nature", en Ursula Goldenbaum y Douglas Jesseph, eds., *Infinitesimal Differences. Controversies between Leibniz and his Contemporaries*, p. 295.

to es la difusión de la fuerza activa. Todo esto se despliega en un continuo tridimensional que es la extensión: la difusión de la *modificación* de las percepciones. Esto coloca a la sustancia fuera del espacio y del tiempo, y al espacio y al tiempo en el ámbito fenoménico, donde comparecen los cuerpos.

Como mencioné, esta descripción del mundo se puede reconstruir con un cierto éxito a través de buena parte de los textos de las últimas décadas. Eso no quiere decir que no haya numerosas complicaciones hermenéuticas para reconciliar los textos leibnizianos en una versión unitaria, problemas sistemáticos sin resolver y objeciones sin respuesta que sus diversos interlocutores le ponen de frente. Sin embargo —en mi opinión— se puede decir que éste es el modelo que Leibniz tenía en mente en la última etapa de su vida.[16]

3. La anomalía

Hay, sin embargo, un giro importante en algunos textos de las dos últimas décadas de su vida que pone en jaque la versión que he descrito aquí apresuradamente. Este cambio de posición se encuentra particularmente en la correspondencia que tuvo el maestro de Hannover con un clérigo jesuita, Bartholomaeus Des Bosses. En dicha correspondencia, Leibniz parece dar marcha atrás a su principio de que "nada hay en las cosas, sino sustancias simples y en ellas percepción y apetito".[17] Al menos de manera hipotética, Leibniz se expresa de manera completamente opuesta en varios fragmentos: "Si la sustancia corpórea es algo real aparte de las mónadas, como se establece que la línea es algo más aparte de los puntos, deberá decirse que la sustancia corpórea consiste en una cierta unión, o mejor, en algo real que unifica, añadido por Dios a las mónadas".[18] Aquí Leibniz no sólo está rompiendo el esquema de mónadas-percepciones como integrantes únicos de la realidad (principio monadológico), sino que parece admitir la posibilidad de que un cúmulo de sustancias logre generar algo sustancial. Toda

[16] Este modelo, tan sucintamente explicado aquí, lo desarrollo con mayor detalle en Leonardo Ruiz, *El concepto leibniziano de espacio. La polémica con Clarke y el newtonianismo*, cap. 4.

[17] Leibniz a De Volder, 30 de junio de 1704, G II, p. 270.

[18] Leibniz a Des Bosses, 5 de febrero de 1712, G II, p. 435.

su monadología parece encontrar su necesidad en el hecho de que esto es imposible: que los fenómenos pertenecen a un nivel distinto al de las sustancias, precisamente porque son agrupaciones que carecen de esa unidad radical. Leibniz vuelve a caer en el laberinto del continuo.

Se puede argumentar que Leibniz está planteando un condicional cuya consecuencia no está dispuesto a aceptar; esto es, que no admite la sustancialidad de los cuerpos y por lo tanto, tampoco que haya algo más allá de las mónadas y las percepciones. Sin embargo, una lectura integral de la correspondencia con Des Bosses hace ver que, poco a poco, Leibniz abandona el tono hipotético y se muestra cada vez más interesado en explorar esta vía.[19] Sobre todo porque la otra alternativa de reducir todos los cuerpos a meros fenómenos le empieza a parecer cada vez menos plausible.[20]

Tradicionalmente la crítica ha encontrado aquí un problema de peso para comprender la sistematicidad del pensamiento de Leibniz. Es famosa la sentencia de Russell, según la cual, la consideración de las sustancias corpóreas en la correspondencia con Des Bosses representaba más una "concesión diplomática a un amigo que el credo de un filósofo".[21] La idea detrás de esta lectura es que Leibniz estaba interesado en reconciliar su filosofía con la teoría católica de la transubstanciación que Des Bosses quería desarrollar. Esta lectura ha sido puesta en duda entre los comentadores, ya que es evidente en los textos que la teoría eucarística que desarrolla Des Bosses no pretende asumir la realidad sustancial de los cuerpos, sino que, más bien, asume el fenomenismo leibniziano sin cortapisas.[22] Es Leibniz, y no Des Bosses, quien insiste una y otra vez en que parece haber algo sustancial que une a las mónadas en cuerpos. Considérese, por ejemplo, este pasaje de su última carta, unos meses antes de su muerte:

[19] D. Garber, *Leibniz: Body, substance, Monad*, pp. 380-381.

[20] Leibniz a Des Bosses, 29 de mayo de 1716, G II, p. 517.

[21] B. Russell, *op. cit.*, p. 152.

[22] D. Garber, "Dead Force, Infinitesimals and the Mathematicization of Nature", en Ursula Goldenbaum y Douglas Jesseph, eds., *Infinitesimal Differences. Controversies between Leibniz and his Contemporaries*, pp. 380-381; Robert Adams, "Phenomenalism and Corporeal Substance in Leibniz", en *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 8, núm. 1, pp. 264-265; Brandon Look, "Leibniz and the Substance of the Vinculum Substantiale", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 38, núm. 2, pp. 203-207.

> Pienso que, si no hay sustancias corpóreas, los cuerpos se mudan en fenómenos. Y los agregados también no son más que fenómenos, pues aparte de las mónadas que los constituyen, es únicamente por la percepción que se añaden las otras cosas, por el hecho mismo de que se perciben conjuntamente. Además, si sólo las mónadas fueran substancias, tendríamos que poner esta alternativa: o los cuerpos son meros fenómenos, o el continuo nace de los puntos, cosa que es absurda.[23]

Robert Adams presenta una hipótesis más plausible de los intereses que llevan a Leibniz a sostener esta incongruencia. Sin abundar en los argumentos, su lectura asume que los problemas teológicos con los que Leibniz lidia no son precisamente los que Des Bosses está poniendo sobre la mesa, sino los de su propia teoría protestante de la consubstanciación, el misterio de la Encarnación y de la Trinidad.[24]

Al margen de los indudables intereses ecuménicos que tenía Leibniz en esta correspondencia, se puede considerar casi como un hecho que Leibniz está ensayando tesis en la correspondencia con las que no está del todo comprometido, o bien, que no sabe expresarlas en términos adecuados al resto de su sistema. Una confesión en una carta de 1715 hace evidente que Leibniz se encuentra más en un proceso creativo que sistematizador: "No sé si te ha complacido mi última respuesta sobre las mónadas. Temo que las cosas que te escribí en diversas ocasiones sobre este tema no se cohesionan suficientemente entre sí, porque este argumento de los fenómenos que han de ser elevados a realidad o de las sustancias compuestas, no lo he tratado más que con ocasión de tus cartas".[25] Dadas estas pistas, me parece que la correspondencia con Des Bosses podría entenderse bajo cualquiera de las siguientes dos lecturas: a) o bien se trata de un cambio de posición en su doctrina; b) o bien es una ampliación de su sistema a un tema nuevo que no había abordado con anterioridad. La primera hipótesis supone que la muerte encontró a Leibniz en un punto de transición de un paradigma a otro, regalándonos la perenne incertidumbre sobre qué posición hubiera adoptado al final. La segunda hipótesis implica que no sería necesario contraponer las tesis de la correspondencia

[23] Leibniz a Des Bosses, 29 de mayo de 1716, G II, p. 517.

[24] R. Adams, *op. cit.*, pp. 275-276.

[25] Leibniz a Des Bosses, 30 de junio de 1715, G II, p. 500.

con Des Bosses con el resto del sistema. Buena parte de los comentaristas parecen inclinarse por la primera lectura; aunque de ésta puede haber también dos diferentes variantes: a_1) ya sea que se considere que Leibniz está simplemente haciendo argumentaciones *ad hoc* para discutir con Des Bosses,[26] a_2) ya sea que esté realmente comprometido con las tesis que enuncia.[27]

Hay buena evidencia textual que parecería inclinar la balanza hacia la lectura a_2. En efecto, son numerosos los pasajes en los que Leibniz establece una disyuntiva muy clara: o bien las sustancias corpóreas, a pesar de ser agregados, poseen una unidad añadida que debe postularse además de las mónadas, o bien las sustancias corpóreas son simples fenómenos desintegrados. El primer disyunto implica una refutación del sistema monadológico y de su principio de que el fundamento de la realidad son las mónadas y sus percepciones; el segundo disyunto implica dar paso a un representacionismo radical.

Opino, sin embargo, que la segunda hipótesis (b) puede ser altamente útil para llevar el sistema leibniziano a sus límites y poner a prueba su impronta originaria: la de dar razón completa de los fenómenos en términos ontológicos. Es más, la soltura y audacia con la que argumenta Leibniz frente a su amigo jesuita parecen reflejar precisamente esta actitud: en la correspondencia con Des Bosses se está llevando a cabo una investigación, no una exposición de algo terminado.[28] La cuestión sería

[26] *Cf.* B. Russell, *op. cit.*, p. 152. Como se dijo antes, esta lectura ya ha sido suficientemente refutada. *Cf. supra*, n. 25.

[27] *Cf.* Adams, *op. cit.*, pp. 275-6; Look, *op. cit.*, pp. 210-220.

[28] Dentro de la amplia gama de correspondencias leibnizianas, el tono que utiliza el maestro de Hannover es ilustrativo de sus intenciones y explica, en buena medida, muchas de las aparentes contradicciones que se pueden encontrar en afirmaciones sacadas de su contexto. Leibniz, un polemista de primera línea, era consciente de que no podía, ni le convenía, discutir de todo con todos; cada interlocutor recibe un Leibniz distinto: con Clarke es un enemigo agazapado; con Bernoulli, un maestro y amigo; con Huyghens, un disciplinado alumno; con De Volder, un respetuoso interlocutor; con Des Bosses, un colega trabajando en un proyecto común. Sin embargo no se debe asumir por ello que hay una necesaria incongruencia entre los "diferentes Leibniz" de las correspondencias, como insinuaba Russell en su análisis. La crítica ha hecho desde entonces un esfuerzo notable en reconciliar estas distintas vitrinas desde las que Leibniz expone su sistema. La correspondencia con Des Bosses sigue siendo, no obstante, una arista particularmente complicada de limar.

entonces: ¿cuál es el tema sobre el que Leibniz despliega su sistema que no estaba suficientemente abordado en sus textos maduros?[29]

4. Un hueco en el sistema

Tal como fue relatada en la primera sección, la fundamentación que hace

Leibniz de los fenómenos (esto es, mónadas que representan espacio-temporalmente propiedades difusas de las otras mónadas) arrojaría como resultado, al ser representado en los fenómenos, un mundo masivo y extenso, con movimiento y resistencia. Las porciones de materia, sin embargo, carecerían completamente de unidad.

El mundo de los fenómenos, esto es, lo que se representan estas mónadas que somos, no es precisamente así. Hay al menos dos elementos que parecen no ser considerados en esta fundamentación: a) el primero es que los cuerpos se me presentan dotados de cierta unidad, de una cierta cohesión. b) El segundo es que no percibo toda la materia relacionada entre sí del mismo modo. En concreto, la percepción que tengo de mi propio cuerpo representa una armonía que no es reductible a la coherencia que percibo entre los fenómenos externos. Esto es, cuando pateo una piedra, puedo percibir cómo las mónadas de dicha piedra expresan armónicamente sus fenómenos bajo ciertas leyes regulares y congruentes con el resto de los fenómenos (los de mi pierna pateándola, por ejemplo). Sin embargo, cuando yo muevo mi mano, y percibo de hecho su movimiento, no percibo una simple armonía como la descrita antes: más bien represento a mi propio cuerpo como una unidad.

En mi opinión, estos dos fenómenos no son explicables desde la simple teoría de las mónadas y sus percepciones, tal como Leibniz la expone en la correspondencia con De Volder. A lo más que se puede aspirar a partir de

[29] El mismo Leibniz parece admitir que su sistema no es capaz de explicar ciertos fenómenos "Ex Harmonia non potest probari, aliquid aliud esse in corporibus quam phaenomena. Nam aliunde constat harmonium phaenomenorum in animabus non oriri ex influx corporum, sed esse praestibilitam. Idque sufficeret si solae essent animae vel Monades; quo casu etiam omnis evanesceret Extensio realis, nedum Motus, cujusrealitas ad meras phaenomenorum mutations redigeretur". Leibniz a Des Bosses, 26 de mayo de 1712, G II, p. 444.

esta fundamentación es a aceptar que los cuerpos no son más que agregados de propiedades difusas que mi mente agrupa arbitrariamente. Tampoco es necesario creer por esto que Leibniz no estaría dispuesto a echar por la borda cualquier tipo de unidad en los agregados corpóreos, preservando su monadismo y abrazando el representacionismo. Ésa sería una opción perfectamente válida y coherente con su Monadología.

Ahora bien, por los constantes titubeos que presenta Leibniz en la correspondencia con Des Bosses, no parece que esta última sea del todo la posición del filósofo de Hannover. Me parece que Leibniz estaría dispuesto a aceptar respecto al primer caso —el de la unidad de los cuerpos que presentan una cierta cohesión (a)— que no se trata sino de un simple fenómeno. Esto es, que la explicación de la unidad derivada de la cohesión de los cuerpos ha de hallarse en sede mecánica, es decir, que se explica exclusivamente a partir del movimiento de la materia: "la solidez [afirma Leibniz] tampoco debe ser explicada sino mediante un constreñimiento hecho por lo que circunda".[30] Leibniz sería capaz de admitir, en mi opinión, que entre la arena de la playa y el mar no hay mayor distinción metafísica que la que hay entre las gotas de agua que conforman el océano.[31] Su distinción y respectiva unidad es sólo mecánica: esto es, fenoménica y mental.[32]

[30] Leibniz está pensando principalmente en el éter circundante que constriñe la materia aportándole presión. *Cf. Specimen Dynamicum* II, GM VI, p. 253, y Leibniz a De Volder, 20 de junio de 1703, G II, pp. 250-251.

[31] "Il est vray que ce qui fait concevoir l'unité d'un morceau de matiere, n'est sans doute qu'une modification. C'est mouvement et figure, qui en font toute l'essence, quand on met à part les Entelechies. Aussi ce morceau n'est il qu'une chose passagere, et ne demeure jamais le même au delà d'un moment, perdant tousjours et acquerant des parties. C'est pourquoy les Platoniciens disorient des choses materielles *semper fieri, nunquam esse, neque existere tempore ullo*". *Je Vous suis obligé*, G VI, p. 626.

[32] A modo de paréntesis, es importante aclarar que por "fenoménico" no se puede entender algo "ilusorio" o "ficticio". Cuando hablo de fenómenos en este ámbito, hago referencia a los fenómenos bien fundados leibnizianos, esto es, fenómenos cuya explicación se encuentra en la representación armónica y reglada de las mónadas. Cuando afirmo que la unidad de los cuerpos no es más que fenoménica, me refiero precisamente a que no hay unidad alguna entre las mónadas, sino una representación reglada de cierta cohesión mecánica. Una reflexión detallada sobre el concepto de fenómeno bien fundado en consonancia con el concepto de continuo se encuentra en Crocket, *op. cit.*, pp. 41-79.

Distinta es la situación relativa a la relación entre el yo y el cuerpo (b). Esta relación pertenece a otro ámbito: al de los seres orgánicos. Su resolución no puede ser tan indiferente para Leibniz, ya que en ella se juega un tema por el que él juzgó duramente al sistema cartesiano: la explicación de la relación alma-cuerpo.[33] En uno de sus textos publicados, Leibniz hace explícito que, si bien toda la materia resulta de las mónadas, y que en cada porción de materia hay una infinidad de cuerpos orgánicos, no toda porción de materia es en sí misma orgánica. Vale la pena citar el fragmento en extenso, porque representa una clave importante para interpretar la polémica con Des Bosses:

> Estos principios de vida, o estas almas, tienen percepción y apetito. Cuando se me pregunta si son formas substanciales respondo distinguiendo: pues si este término se toma como lo toma el señor Descartes, cuando sostiene contra el señor Regis que el alma racional es la forma sustancial del hombre, responderé que sí. Pero diré que no si alguien toma el término como los que se imaginan que hay una forma sustancial de un trozo de piedra o de otro cuerpo no-orgánico; pues los principios de vida no pertenecen más que a los cuerpos orgánicos. Es verdad (según mi sistema) que no hay porción de la materia en la que no haya una infinidad de cuerpos orgánicos y animados; bajo los cuales incluyo no solamente a los animales y a las plantas, sino también quizá a otras clases que nos son enteramente desconocidas. Pero no hay que decir por ello que cada porción de la materia está animada, como no decimos que un estanque lleno es un cuerpo animado, aunque el pez lo sea.[34]

A lo largo de buena parte de sus textos monadológicos, Leibniz ha equiparado constantemente los conceptos de forma sustancial, entelequia, mónada y alma. En este fragmento, sin embargo, cuando aparecen las nociones de vida y organismo, distingue entre el alma concebida al modo car-

[33] "[S]ed mox inconstantia quadam vel affirmandi licentia scopo excidisse, [Cartesius] nec certum ab incerto distinxisse, et proinde substantiae corporae naturam in extensione praepostere collocasse, nec de unione animae et corporis probas comprehensiones habuisse, quorum causa fuit non intellecta substantiae natura in universum". *De primae philosophiae emendatione*, G IV, p. 469.

[34] *Considérations sur les Principes de Vie*…, G VI, p. 539.

tesiano y las formas sustanciales naturales de los aristotélicos. Al supuesto de que todo está formado por pequeños organismos vivos (heredado en buena medida por los descubrimientos microbiológicos de Leeuwenhoek), Leibniz agrega un matiz y establece con claridad que no todo arreglo arbitrario de materia es un ser vivo. Esto demuestra que, como mencioné antes, Leibniz no tiene mayor interés en preservar la unidad de la mayor parte de la materia extensa. Hace, sin embargo, un reparo interesante en lo relacionado con los cuerpos orgánicos: "Pues no hay ninguna sustancia compuesta o que constituya de verdad una unidad por sí misma, mas que donde haya una mónada dominante con un cuerpo vivo orgánico".[35] Volviendo a la correspondencia con Des Bosses, se puede pensar ahora que Leibniz estaba efectivamente tratando de abordar de un modo diferente un nuevo problema en su filosofía monadológica.[36] Desde luego, el tema está tratado en otros lugares antes —incluso en la polémica con De Volder— pero de un modo sucinto. En su relación epistolar con Des Bosses, Leibniz encuentra un espacio cómodo para poner a prueba sus propias hipótesis en el ámbito de la filosofía de la vida.

Como se ha dicho antes, Leibniz se pregunta si la relación entre las mónadas que conforman un cuerpo orgánico puede o no tener algo de sustancial. La herramienta que tendrá a la mano en el contexto de la corres-

[35] Leibniz a Des Bosses, 24 de abril de 1714, G II, p. 486.

[36] Cuando digo que la relación alma-cuerpo, forma-materia, entelequia-sustancia es un tema nuevo en la filosofía monadológica de Leibniz, no quiero decir en lo absoluto que no haya hablado sobre el tema antes. En realidad Leibniz llevaba ya varios años de haber "restituido" las formas sustanciales como fundamento de unidad de los seres orgánicos. Se trata de un tema nuevo exclusivamente en el contexto de su monadología. Es un tema que, me parece, no es suficientemente abordado en los textos más representativos de su periodo monadológico ni en su correspondencia con De Volder o Bernoulli. En realidad, se podría incluso formular de un modo inverso mi hipótesis de interpretación: en la correspondencia con Des Bosses, Leibniz está tratando de rearticular sus tesis más antiguas sobre la relación alma-cuerpo en términos monadológicos (agradezco al profesor Daniel Garber por hacerme ver, en una versión precedente de la presente investigación, esta continuidad entre lo que él llama el periodo medio y el periodo maduro en lo referente a la sustancialidad de los cuerpos). Sobre las similitudes y distinciones en estas etapas del pensamiento leibniziano, *cf.* D. Garber, *Leibniz: Body, substance, Monad*.

pondencia será la de Vínculo Sustancial.[37] Ahora bien, si se considera que el Vínculo Sustancial pretende solucionar el problema de la sustancialidad de los cuerpos en general, se sigue que efectivamente Leibniz está dando un vuelco de timón. Hay algunas razones para pensar que esto es así: la más importante, quizá, se observa en el tratamiento de la transubstanciación, donde Leibniz habla del Vínculo Sustancial entre las mónadas del pan, que sería más cercano al ejemplo de la piedra que al del ente orgánico; es, sin embargo, más plausible —por las dos últimas citas traídas a cuento— que Leibniz no está pensando sino en ciertos elementos de la realidad fenoménica: los entes orgánicos y vivos.

El problema ya no es la explicación de la realidad material en general, pues ese problema ya está explicado por la difusión de la fuerza pasiva y la fuerza activa de las Mónadas (tal como fue expuesta a De Volder). El problema estriba ahora en reconciliar esta hipótesis con el hecho de que hay mónadas que parecen estar ligadas de manera particular a un cuerpo.

Aquí aparece un punto delicado que puede generar confusión: Leibniz distingue constantemente entre *materia prima* y *materia segunda*. La materia primera se refiere a la "fuerza primitiva de soportar o resistir";[38] en cambio la materia segunda es la derivación o modificación de la materia prima que se da en la difusión. Las mónadas, en este sentido, no tienen materia segunda por sí mismas, sino sólo en la medida en que son representadas difusamente en un continuo. La materia segunda, pues, carece completamente de unidad porque sólo surge como un fenómeno, esto es, cuando varias mónadas son representadas por otra finita, incapaz de percibir con resolución perfecta las cualidades de dichas mónadas. Ahora bien, como se mencionó, la experiencia del yo corpóreo (el dato de que el yo, siendo absolutamente indivisible, está ligado a una extensión material divisible) es la principal razón para postular un elemento extra que vincule a las mónadas.

[37] El concepto de Vínculo Sustancial es mencionado por Leibniz por primera vez ya bastante avanzada la correspondencia y con motivo de una disertación mencionada (y escrita) por De Bosses sobre la sustancia corpórea, *cf.* Leibniz a Des Bosses, 5 de febrero de 1712, G II, p. 435. El concepto de Vínculo Sustancial sí parece ser exclusivo de la Correspondencia con Des Bosses pues no aparece, al menos hasta donde la edición de la Academia nos ha permitido ver, que lo utilice en algún otro texto.

[38] *Specimen Dynamicum* I, GM VI, p. 237.

Lo que se verifica en este fenómeno es precisamente que una entelequia o alma está ligada, no sólo a su materia prima —lo que estaría dentro del ámbito de explicación de la monadología—, sino a una porción de materia segunda, lo que es contrario al modelo monadológico. Un pasaje de una carta de 1709 es particularmente elocuente:

> No niego una cierta unión metafísica entre el alma y el cuerpo orgánico (como también respondí a Tournemine), según la cual se puede decir que verdaderamente el alma está en el cuerpo. Pero como este punto no se puede explicar desde los fenómenos y no cambia nada en ellos, no puedo explicar con más claridad en qué consiste formalmente. Es suficiente con que esté ligada a una correspondencia. Pero tú ya ves, claro, que yo hablo hasta aquí no de la unión de la entelequia o principio activo con la materia prima o potencia pasiva, sino de la unión del alma, es decir de la misma mónada (resultante de los dos principios) con la masa o con las otras mónadas.[39]

Así las cosas, parece irremediable volver a la disyuntiva que el mismo Leibniz apunta constantemente en la correspondencia. O bien la materia segunda es algo más que un mero fenómeno, en la medida en que está relacionada a una entelequia, y en consecuencia el principio monadológico debe abandonarse; o bien los cuerpos orgánicos carecen de unidad, contrariando así el fenómeno de la propia unidad de nuestro cuerpo con el yo.

Si Leibniz estuviera realmente pensando dejar de lado el principio monadológico para dar paso a una realidad metafísica de la sustancia corpórea a través del Vínculo Sustancial, esto debería aplicarse con exclusividad a los cuerpos orgánicos. Pero esto genera, sin duda, una cantidad ingente de sinsentidos: el más preocupante en términos leibnizianos es que se rompería la ley de continuidad. En efecto, si los organismos vivos tuvieran una realidad más allá de los fenómenos, de la que los otros cuerpos no orgánicos carecieran, habría una discontinuidad ontológica entre elementos fenoménicos.[40]

[39] Leibniz a Des Bosses, 24 de abril de 1709, G II, p. 371.

[40] El mismo Des Bosses parece explicar con claridad esta paradoja: “Tecum etiam sentio in eo quod Phaenomena extra animas realizat, non concipiendas esse partes actu, nisi quae actuali division fiunt, nec indivisibilia nisi ut extrema. Sed Animal v.g. equum aliter quid unum esse existimo, quam totus mundus quid unum sit, idque ob vinculum substantiale

Más aún si se considera que Leibniz admite que las mónadas pueden, a lo largo del tiempo, entrar a un compuesto orgánico o salir de él respectivamente. En efecto, las mónadas pueden sucesivamente entrar en el ámbito de dominio de una mónada dominante y abandonarlo posteriormente.[41] Esto nos indica ya que renunciar al corolario monadológico de que los cuerpos son meros fenómenos para el caso de los cuerpos orgánicos no es una vía fácil de explorar sin caer en contradicciones. Más aun, hay bastante evidencia textual de que Leibniz no está dispuesto a dejar del todo su fenomenismo, incluso cuando está explorando las consecuencias problemáticas para sus tesis sobre los organismos vivos.[42] Aunque hay varios textos por los que se puede pensar que Leibniz está dando paso a un realismo corpóreo general, estos fragmentos parecen siempre estar expresados en términos hipotéticos, y su argumentación en esa dirección es siempre de carácter consecuencialista.[43]

---

quod Monadas equum constituentes quodammodo actuat, nec concipere possum quomodo monades eadem prorsus immutatae jam equum constituant, jam non constituant, cum ens et unum convertantur". Des Bosses a Leibniz, 28 de agosto de 1712, G II p. 453.

[41] "Nec ulla Monas praeter dominantem etiam naturaliter vinculo susbtantiali affixa est, cum Monades caeterae sint in perpetuo fluxu". Leibniz a Des Bosses, 23 de agosto de 1713, G II, p. 482; *cf.* también Leibniz a Des Bosses, 7 de marzo de 1706, G II, p. 306. Al problema de las mónadas que salen y entran a los compuestos corpóreos se agrega el hecho de que, para Leibniz, si fuera posible agregar una mónada a un compuesto, ésta no agregaría nada a los fenómenos del mismo modo en que un punto no agrega nada a una línea: "Massa nihil aliud est quam phaenomenon, ut Iris. Si Deus novam creet animam vel Monada potius, et faciat priora organica coire in novum corpus organicum, non ideo auxerit massam seu quantitatem phaenomeni, ut patet. Suspicor tamen hoc vix a Dios unquam fieri, cum nullam ejus necessitate videam. Disputationes de his quae Deo possibilia sunt, multis tricis obnoxiae sunt". Leibniz a Des Bosses, 8 de septiembre de 1709, G II, p. 390. *Cf.* también: Leibniz a Des Bosses, 16 de marzo de 1709, G II, p. 368.

[42] "Recte tuemur corpora esse res, nam et phaenomena sunt realia. Sed si quis tueri velit corpora esse substantias, indigebit, credo, novo quodam". Leibniz a Des Bosses, 15 de marzo de 1715, G II, p. 492. "Sed mea sententia, admissis substantiis corporeis, seu vinculis substantialibus fatendum est, ea generationi et corruption subjacere. Nullam etiam novi Monadum modificationem vel substantialem vel accidentalem, quae constituat substantiam compositam, prout rem accepisse videris numero tuo sexton; nec quicquam in Monadibus agnsoco, nisi perceptions et appetitiones". Leibniz a Des Bosses, 24 de enero de 1713, G II, pp. 474-475. "Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem". Leibniz a Des Bosses, 16 de junio de 1712, G II, p. 450.

[43] "Ex Hipothesi, quod nihil aliud existat, quam Monades, et quod eae modificentur varie

Es necesario entonces reconciliar dentro de las afirmaciones leibnizianas varias hipótesis: 1) el principio monadológico; 2) que los cuerpos —orgánicos e inorgánicos— no son más que fenómenos, y 3) que los cuerpos orgánicos poseen una unidad distinta a la de los cuerpos no-orgánicos. Estas tres posiciones deben ser reconciliadas, no sólo porque se trata de fenómenos evidentes (3) y de principios derivados a priori directamente del fundamento del sistema monadológico (2), sino también porque Leibniz parece asentir a ellos casi a renglón seguido, esta vez, en una carta a De Volder:

> Dado que *todo cuerpo extenso*, tal como realmente se encuentra en el mundo, es como un ejército de criaturas, como un rebaño o un conglomerado, lo mismo que un queso de gusanos, el nexo de cualquier parte con cualquiera otra del cuerpo no será más necesario que el que pueda darse entre las partes de un ejército y de la misma manera que en un ejército unos soldados pueden sustituir a otros, así también en todo cuerpo extenso unas partes a otras; ninguna parte tiene conexión necesaria con ninguna otra, de manera que en la materia en general, eliminado un elemento, es necesario que sea sustituido por otro, exactamente lo mismo que ocurre cuando los soldados encerrados en un lugar estrecho (donde caben pocos), en cuanto sale uno es necesario que entre otro. Pero todo esto ya estaba sugerido en mi carta anterior y no veo qué pueda decirse de cualquier cuerpo *a excepción del alma*, que no valga también para un ejército o una máquina. Sólo una única unidad verdadera (no meramente sensible) concibo yo: es la mónada, aquello en lo que no hay pluralidad de sustancias.[44]

La referencia a que lo dicho aplica a *todo cuerpo extenso*, y la inclusión de la aclaración "*a excepción del alma*" hacen ver que Leibniz está relacionando su fenomenismo con cuerpos orgánicos y no orgánicos. El reto ahora es interpretar con claridad en qué forma las porciones de materia

---

et consentienter, fit ut omnia caetera Entia quae concipimus non sint nisi phaenomena bene fundata". Leibniz a Des Bosses, 12 de diciembre de 1712, G II, p. 473.

[44] Leibniz a De Volder, [s. f.], G II, p. 193. Las cursivas son mías. Para otro fragmento significativo donde se puede encontrar, por una parte, la mención de la mónada como la única portadora de unidad-realidad y, por otra parte, que del agregado de mónadas "algo sustancial es causado", *cf.* Leibniz a Fardella, 3[13] de septiembre de 1696, A II, 3, 192-193.

segunda relacionadas a una entelequia conforman una excepción. Si esa excepción no se refiere al carácter fenoménico de los cuerpos, ¿a qué se refiere entonces?

5. Una unidad expresiva

[186] Hasta ahora ha quedado claro que las tesis sobre la sustancia corpórea expresadas por Leibniz en la correspondencia con Des Bosses no deben ser leídas necesariamente como una negación del principio monadológico. Se puede suponer, en cambio, que Leibniz está tratando de ajustar el modelo monadológico para explicar mejor la relación entre el alma y el cuerpo de los seres orgánicos. La única vía entonces para poder hacer esta reconciliación implicaría poder dar una explicación de la unidad entre el alma y el cuerpo en términos de mónadas y de sus percepciones, esto es, explicar la relación entre la entelequia y la materia segunda.

Antes de ensayar esta explicación es conveniente reflexionar sobre una nota que nos ofrece la experiencia cotidiana. Se ha hablado antes de lo inconveniente que resultaría una discontinuidad explicativa entre la fundamentación metafísica de los seres orgánicos y los no orgánicos. Éste que parece un obstáculo para el carácter sistémico del pensamiento leibniziano es fiel, sin embargo, a los fenómenos en al menos un sentido. En nuestra experiencia diaria no hay una distinción empírica que nos permita discernir con claridad entre elementos orgánicos y no orgánicos. Nuestra asignación del carácter de "orgánico" y "no orgánico" a diversos entes del mundo tiene su origen en una extrapolación del yo corpóreo (experimentado como orgánico de un modo directo) hacia elementos que se nos presentan bajo una cierta organización. Esta organización se reconoce, mediante la reflexión, como análoga a nuestra organicidad, y se concluye que, por ejemplo, un gato es un organismo.[45] Pero ninguna diferencia fenoménica podríamos

[45] Leibniz no describe de este modo la diferencia entre lo que él llama "máquinas de la naturaleza" y las "máquinas artificiales". La diferencia entre estas máquinas consiste en que unas, las naturales, están formadas por órganos "implicados unos en otros" infinitamente (cada órgano contiene máquinas orgánicas); mientras que las máquinas artificiales están constituidas por partes que no son a su vez máquinas (*cf. Nullum quidem librum…* G IV, p.

encontrar entre un gato real y un robot que reprodujera esta organización de un modo finísimo. Y, por otra parte, la experiencia del yo como un ente corpóreo, o —en otros términos— la experiencia del cuerpo como materia orgánica y relacionada con el yo, nos indica que la diferencia entre la materia orgánica y la no orgánica es real.

Y sin embargo, es verdad que los cuerpos orgánicos son, en primera instancia, simples extensiones de masa. Y como tales, responden a las leyes mecánicas y son explicables —en su comportamiento y naturaleza— exclusivamente desde ellas. Es importante recordar que para Leibniz el alma es incapaz siquiera de dotar de dirección al movimiento de la materia secundaria, sea masa orgánica o no. Contra Descartes, argumenta en diversas ocasiones que incluso los cambios de dirección en la materia viva son explicables por las leyes de la dinámica, sin ningún auxilio de conceptos metafísicos.[46] Nuestro cuerpo orgánico responde del mismo modo a las leyes físicas que un saco de huesos y carne; pesa lo mismo el animal que el cadáver; la extremidad viva, que la extremidad amputada. El alma no agrega nada en el plano físico: si alguien comienza a girar verticalmente en torno a su centro de gravedad, sentirá en los brazos la misma fuerza centrífuga que podríamos identificar en un espantapájaros sometido al mismo movimiento. Leibniz va más allá: ni siquiera la fuerza que un hombre dotado de voluntad podría imponer a

396). Esta distinción no puede, sin embargo, describir el modo en el que distinguimos en la práctica los entes orgánicos y los no orgánicos. Pues aunque podemos analizar una máquina y descubrir que tiene partes que no son máquinas y concluir en consecuencia que es una máquina artificial, no podemos realizar la inferencia contraria al analizar una máquina natural, pues haría falta una revisión al infinito para constatar que no tiene partes que no son máquinas. Esta distinción leibniziana no tiene un origen fenoménico, sino que es un corolario de la Ley de Continuidad, del Principio de Plenitud y del Principio de lo Mejor. La aproximación fenoménica a este tipo de problemas suele ser abordada por Leibniz más bien desde una perspectiva estadística. Y, si bien no conozco un fragmento en el que se aboque a solucionar el problema de cómo distinguimos en la experiencia diaria entre las máquinas de la naturaleza y las artificiales, me parece que su solución se podría asemejar a la aquí planteada; esto es, basada más en cierta plausibilidad que en un conocimiento certero. Vías muy similares de argumentación, aunque en otras materias, se encuentran en *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, A VI, 4B, pp. 1498-1504, y en *Phoranomus seu de Potentia*, C, pp. 590-593.

[46] *Cf. Considérations sur les Principes de Vie…*, G VI, p. 540.

sus brazos para evitar el efecto de las leyes físicas deja de ser explicable por las leyes del movimiento y el mecanismo. Lo que los antiguos llamaron "movimiento violento" no es sino una instancia de la conservación de la fuerza, cantidad y dirección de movimiento. No porque el resultado mecánico de la volición del yo sea *representado* como fruto de una decisión propia, deja de ser explicable dinámicamente por un cálculo preciso de fuerzas.

Esta idea —surgida desde lo más profundo del mecanicismo de la época[47]— aporta una vía de liberación para la consideración de un Vínculo Sustancial: no es necesario que encontremos este vínculo en el análisis de las fuerzas, al modo en que Descartes esperaba encontrar en la dirección del movimiento la necesidad del alma.[48] El resultado del vínculo —si es que existe— no puede ser fenoménico. Y sin embargo, se debe postular *algo* que garantice que, en ocasiones, el mecanismo del universo —el conjunto universal de las fuerzas— inste a mi brazo a moverse al mismo tiempo y modo en que mi *yo* ha tomado la decisión de moverlo. En otras ocasiones, el movimiento de mi cuerpo no será armónico con mi voluntad (cuando caigo por un precipicio, por ejemplo) y, tras la muerte —pensará Leibniz—, la mayor parte de mi cuerpo dejará completamente de *representar* mi *yo*.

Se había visto que existe en Leibniz una doble consideración de la realidad material, aparentemente irreconciliable: una que explicaba la naturaleza de los cuerpos no-orgánicos y que representaba a la materia como una difusión parcialmente homogénea de propiedades de las mónadas; otra que representaba a la materia como conformada por una infinidad de elementos orgánicos en donde distintas mónadas responden armónicamente a los estados representativos de una mónada dominante. Sin embargo, a la luz de nuestra experiencia cotidiana, vemos que esta doble consideración,

[47] Un elocuente pasaje de este compromiso mecanicista es el siguiente: "Hinc consquens est, omnia in corporibus fieri mechanice, id est per <intelligibiles corporum qualitates nempe> magnitudines figuras et motus; et omnia in animabus esse explicanda vitaliter, id est <per intelligibiles qualitates animae> nempe perceptiones et appetitus. Interim in corporibus animatis pulcherrimam esse harmoniam <deprehendimus> inter vitalitatem et mechanismum, ita ut quae in corpore fiunt mechanice, in anima repraesententur vitaliter; et quae in anima percipiuntur exacte, in corpore executioni demandentur plene". *Principium ratiotinandi fundamentale*, C, p. 12.

[48] *Cf.* René Descartes, *Les passions de l'ame* I, §XVIII, AT XI, pp. 342-343.

más que paradójica, resulta fenoménicamente muy adecuada. No por ello es, ciertamente, coherente con el pensamiento leibniziano ni se demuestra que a partir de éste se pueda dar explicación de estas dos consideraciones distintas de la materia. Si en algún lado se puede encontrar, sin embargo, el esfuerzo de Leibniz por hacer esta explicación es en la correspondencia con Des Bosses.

La correspondencia con Des Bosses, como la mayor parte de las correspondencias con Leibniz, carece de una exposición ordenada de los temas o de una argumentación completa que aporte soluciones cerradas a los problemas. Como se ha dicho ya, Leibniz se encuentra mucho más en un proceso creativo o reformador que en uno sistematizador. En ese sentido, defender la hipótesis de que en ella se puede encontrar una reconciliación de la monadología con la consideración de los elementos orgánicos es al menos cuestionable, y muy probablemente, imposible de demostrar de un modo irrefutable. Mi objetivo es, al menos, mostrar cierta plausibilidad de esta hipótesis y, sobre todo, exponer lo fértil que podría resultar la adopción de esta interpretación de la correspondencia.

Hay un fragmento que me parece crucial por la claridad con la que Leibniz expone las dos consideraciones de la materia y el papel que juega cada una en los fenómenos:

> Ciertamente, Dios no sólo ve todas las mónadas singulares y las modificaciones de cada mónada sino también sus relaciones, y en ello consiste la realidad de las relaciones y de las verdades. De éstas, una de las primeras es la duración o el orden de las sucesiones, y el sitio y orden de las coexistentes, y el comercio o acción mutua, es decir, mientras se conciba la mutua dependencia de las mónadas como ideal; pero la presencia es el sitio inmediato. Además de la presencia y el comercio hay la conexión cuando las cosas se mueven mutuamente [...]. Pero además de estas relaciones reales se puede concebir una más perfecta por la que de una multiplicidad de sustancias sale otra nueva. Y ésta no será un simple resultado, es decir no constará solamente de las relaciones verdaderas o reales, sino que además le añadirá alguna nueva sustancialidad o vínculo sustancial, y no será efecto sólo del entendimiento divino sino también de la voluntad divina. Este [vínculo] no se añade de un modo cualquiera a las mónadas, ya que entonces también

> las diseminadas se unirían en la nueva sustancia y no surgiría nada determinado en los cuerpos contiguos, sino que es suficiente hacer una unidad de las mónadas que están bajo el dominio de una sola o las que hacen un cuerpo orgánico, es decir, una máquina de la naturaleza.[49]

Las primeras tres frases del fragmento explican el modelo monadológico de la naturaleza del extenso material aludiendo exclusivamente a la relación de situación de las sustancias; esto es, explican el aspecto no orgánico de la materia. Después, Leibniz reconoce unas relaciones más perfectas que aquellas relaciones de situación y que "añadirán alguna nueva sustancialidad o vínculo sustancial".

Lo primero que hay que notar es que Leibniz distingue los tipos de relación entre las mónadas en términos de perfección. Esto no es nuevo: Leibniz ya decía en la *Monadología* que la acción y la pasión se definían también en términos de perfección en la percepción.[50] De este modo, una mónada será activa (dominante) sobre otras, si es capaz de representar con mayor perfección que éstas. Es importante recordar que la materia es precisamente el aspecto pasivo de la mónada, mientras que la entelequia conforma su actividad en sentido propio. Estos dos principios —activo y pasivo— se encuentran siempre presentes en cada sustancia, pero no en la misma "proporción".

En segundo lugar, Leibniz afirma que el vínculo no "se añade de un modo cualquiera a las mónadas". Esto tiene, a mi parecer, una razón fenoménica evidente que el mismo Leibniz alude: el influjo de la mónada dominante sobre el cuerpo orgánico no responde a la mediatez o inmediatez de la representación que constituye —como se explicó antes— la *distancia representativa* entre las mónadas (o *situs* monádico). En efecto, existe una discontinuidad en los fenómenos que hace que, por ejemplo, la mónada que soy yo domine un volumen de materia (mi mano) que está en inmediata contigüidad con otro volumen sobre el que no tengo imperio alguno

[49] Leibniz a Des Bosses, 5 de febrero de 1712, G II, pp. 438-439.

[50] "La créature est dite *agir* au-dehors en tant qu'elle a de la perfection, et *pâtir* d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue *l'action* à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la *passion* en tant qu'elle en a de confuses" (*Monadologie*, §49, G VI, p. 615).

(este libro que tengo en mis manos). Leibniz pone un ejemplo similar en una respuesta a Bayle, cuando éste pregunta cómo, según el sistema de la Armonía Preestablecida, puede explicar que un perro que está comiendo pase del placer al dolor de un modo súbito cuando es golpeado con un bastón. Leibniz responde:

> Así, las causas que hacen actuar al bastón (es decir, el hombre colocado detrás del perro que se prepara a golpearle mientras éste come, y todo lo que en la trayectoria de los cuerpos contribuye a la disposición de este hombre) son también representadas originalmente en el alma del perro exactamente conforme a la verdad, pero débilmente a través de pequeñas percepciones, confusas y sin apercepción; es decir, sin que el perro las note, porque el cuerpo del perro no es afectado tampoco más que imperceptiblemente.[51]

El perro expresa fenoménicamente el universo en cada momento del suceso descrito: desde que el bastón se acerca, durante el golpe, y después de éste. El cuerpo del perro representa mecánicamente su interacción con la madera exactamente a como lo haría un robot o un cadáver: su cuerpo se deformará siguiendo las leyes exactas de la mecánica y recobrará —si tiene suerte— su estado original mediante las mismas leyes de la elástica. En el ámbito de la representación apercibida, sin embargo, la situación es distinta: el perro no se apercibe de buena parte del hecho descrito. Sólo se apercibe de las mónadas del bastón cuando éstas son intensamente representadas por otras que tienen con la entelequia del perro un "vínculo" especial.

Ahora bien, sabemos que para Leibniz —incluso en los momentos en que más realidad parece atribuir a este vínculo— es imposible que se trate de una relación causal. Ciertamente el alma es la entelequia del cuerpo orgánico, pues si hay cierta unidad en éste, debe tener como causa algo unitario; pero esta unidad sólo puede explicarse desde la armonía preestablecida. Esto lo reconoce Leibniz incluso en la correspondencia con Des Bosses: "El Alma es la Entelequia primitiva del cuerpo; es en esto que consiste la unión; pero el consenso entre las percepciones y los movimientos corporales se explica inteligiblemen-

[51] *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle…*, G IV, p. 532. Mi traducción.

te desde armonía preestablecida".[52] Se ha explicado ya, que los cuerpos orgánicos, considerados como materia segunda, carecen absolutamente de unidad. La unidad de los organismos estriba exclusivamente en el consenso de percepciones que ejemplificaba Leibniz con el caso del perro. Pero si Leibniz afirma que este consenso se explica desde la Armonía Preestablecida, quiere decir que se trata de una *unidad representativa*, o mejor, una *unidad en la expresión*.

> Cuando digo que el alma o entelequia no puede nada sobre el cuerpo, entiendo por cuerpo no la substancia corpórea cuya entelequia es una substancia una, sino el agregado de otras substancias corpóreas que constituyen nuestros órganos, pues una substancia no puede influir en otra y, por lo tanto, tampoco en el agregado de otras. Y lo que digo es que todo cuanto se verifica en la masa o agregado de substancias según las leyes mecánicas, eso mismo se expresa según las propias leyes de sí misma en el alma o entelequia (o, si Ud prefiere, en la monada o substancia simple una, que consta de actividad y pasividad).[53]

Se trata, pues, de un diferencial de perfecciones en la percepción: algunas sustancias expresan más a otras de lo que éstas son expresadas por ella. Ese diferencial no se relaciona con el *situs*, como demuestran los ejemplos de la hoja y la mano o del perro y el bastón. La gradación de perfección no es isomórfica con el espacio o de lo contrario —como dice Leibniz— los

[52] Leibniz a Des Bosses, 1 de septiembre de 1706, G II, p. 314.

[53] Leibniz a De Volder, 9 [20] de enero de 1700, G II, pp. 205-206. Un texto sumamente elocuente al respecto se encuentra en una carta a Sofía Carlota: "mais qu'il [Dios] a fait les corps par avance, en sorte que suivant leur loix et tendences naturelles des mouvemens, ils viendront à faire ce que l'ame demandera, quand il le sera temps; et qu'il a fait encor les ames en sorte que suivant les tendences naturelles de leur appetit, elles viendront aussi tousjours aux representations des estats du corps. Car comme le mouvement mene la matiere de figure en figure, l'appetit mene l'ame d'image en image. Tellement que l'ame est faite dominante par avance et obeie des corps autant que son appetit est accompagné de perceptions distinctes qui la font songer aux moyens convenables quand elle veut quelque chose; mais qu'elle est assujettie au corps encore par avance en tant qu'elle va à des perceptions confuses. Car nous experimentons que toutes les choses tendent aux changemens[,] le corps par la force mouvante, et l'ame par l'appetit qui la mene à des perceptions distinctes ou confuses selon qu'elle est plus ou moins parfaite". Leibniz a Sofía Carlota, 8 de mayo de 1704, A I, 23, p. 348.

cuerpos orgánicos no tendrían nada definido; la perfección es isomórfica, más bien, con la apercepción de las mónadas.

Des Bosses propondrá de inmediato que este diferencial se trata de una modificación más de la percepción.[54] Pero Leibniz se negará a aceptarlo porque sabe que un diferencial sólo puede comprenderse como una relación entre dos mónadas; y si se tratara de un modo, se seguiría que hay un accidente en dos individuos a la vez, lo que Leibniz no admite.[55] En este sentido, el diferencial de perfección que hace a una mónada dominante sobre otra no está, efectivamente, dentro de las percepciones de la mónada; no es un fenómeno, pues no se trata del contenido de la percepción, sino algo absoluto relacionado con la cualidad de la perfección. Pero no por ello Leibniz está abandonando del todo el sistema ontológico basado en las mónadas y sus percepciones. El Vínculo Sustancial no parece ser la sustancia misma compuesta,[56] sino *algo absoluto* de la sustancia, de sus percepciones.

Surge un problema evidente: si el vínculo se ha definido como un diferencial de percepciones, es decir, como algo relacional, ¿cómo puede ser "absoluto"? Mi opinión es que con absoluto Leibniz está haciendo referencia a algo esencial. En efecto, en el ámbito metafísico, la perfección de los individuos es interpretada como "exigencia para existir" o como "cantidad de esencia".[57] De tal modo que Dios es capaz de comparar a las series de mónadas de los universos posibles y elegir aquélla cuya combinatoria final de perfección sea la máxima. Al ser la perfección la cantidad de esencia de las sustancias, su existencia no consiste en otra cosa que en un diferencial de perfecciones. Esta idea ya la había expresado literalmente Leibniz en un texto de 1677: "[A]hora bien, la existencia no es un grado de la realidad: pues en efecto de cualquier grado de realidad se puede entender tanto la posibilidad como la existencia: por consiguiente, la existencia será

[54] *Cf.* Des Bosses a Leibniz, 8 de agosto de 1713, G II, p. 479.

[55] "Neque enim admittes credo accidens, quod simul sit in duobus subjectis. Ita de Relationibus censeo, aliud esse paternitatem in Davide, aliud filiationem in Salomone, sed relationem communem utrique esse rem mere mentalem, cujus fundamentum sint modificationes singulorum". Leibniz a Des Bosses, 21 de abril de 1714, G II, p. 486.

[56] Contra la hipótesis propuesta en Look, *op. cit.,* pp. 210-220.

[57] *Cf. De rerum originatione radicali,* G VII, p. 303.

un exceso de los grados de realidad de una cosa por encima del grado de realidad de la cosa opuesta".[58]

La existencia es un diferencial de perfección entre elementos opuestos (ya sean individuos o estados de individuos). El diferencial de perfección en las percepciones de individuos coexistentes constituye, en cambio, la relación de dominación o vínculo sustancial. Esto quiere decir que el vínculo sustancial no se trata de algo accidental o referencial, sino de algo esencial

y absoluto en la medida en que el diferencial de perfección es algo real. No es casualidad que en un fragmento citado anteriormente Leibniz afirme que el Vínculo Sustancial no es sólo efecto del entendimiento divino, sino también de la voluntad divina,[59] pues la constitución de los cuerpos orgánicos en el mundo fenoménico no depende del análisis de las percepciones de cada Mónada, sino del nivel de perfección de éstas que llevaron a la Voluntad Divina a elegirla como parte del Mejor Mundo Posible.

El hecho de que no podamos percibir en los fenómenos el carácter orgánico de otros cuerpos ajenos al nuestro queda también explicado con este modelo: el Vínculo Sustancial sólo puede ser "percibido" por aquel que conoce la perfección de cada una de las representaciones (Dios). El *yo* sólo es capaz de identificar cómo un cuerpo orgánico expresa armónicamente sus representaciones; sólo es capaz de atender, pues, a su propia perfección y dominio.

Esto posibilita, además, que el Vínculo Sustancial sea imperecedero a pesar de que constantemente hay mónadas que entran y salen del ámbito de dominio de la mónada principal: porque no consiste en un accidente compartido entre dos sustancias, sino en la perfección inherente a la mónada superior a todas aquéllas que fluyen en su cuerpo orgánico. Esto permite a Leibniz decir que el Vínculo es algo real aunque no por eso comparezca en los fenómenos.

El Vínculo Sustancial, así explicado, no rompe a mi parecer con el principio monadológico, pues aunque no se trata de una modificación de las mónadas o de sus percepciones, sí puede explicarse sin necesidad de multiplicar los principios explicativos de la monadología.

[58] *Existentia. An sit perfectio*, A VI; 4B, p. 1354.

[59] *Cf.* Leibniz a Des Bosses, 5 de febrero de 1712, G II, pp. 438-439.

6. Conclusión

En mi opinión, se abre aquí una nueva vía de investigación que podría paliar las aporías sobre la sustancialidad o no sustancialidad de los cuerpos orgánicos. Es fácil ver que esta interpretación no carece de complicaciones al enfrentarse a ciertos textos de la correspondencia con Des Bosses. Sin embargo, se ha visto también que las demás interpretaciones sobre la correspondencia tienen también problemas. El carácter ensayístico y dubitativo de Leibniz en estas cartas hace muy difícil extraer una lectura firme y sencilla. Espero haber mostrado, no obstante, que la hipótesis de que Leibniz está intentando ampliar su sistema para dar respuesta a nuevos problemas (y no dar marcha atrás a todo su sistema monadológico) tiene un valor exegético importante. Trabajar con esta hipótesis aporta herramientas no sólo para echar luz sobre la correspondencia con Des Bosses, sino también para comprender mejor la teoría de los organismos que Leibniz desarrolló en sus últimos años.

He intentado dar elementos también para mostrar que las paradojas que se encuentran en el tratamiento leibniziano de los seres orgánicos tienen un correlato fenoménico importante. En ese sentido, la ambigüedad de Leibniz en algunos textos es útil para explorar una vía de solución al problema alma-cuerpo: permite ser fiel simultáneamente al principio mecanicista y a la convicción de la indivisibilidad del yo.

Las paradojas de la teoría leibniziana de los cuerpos orgánicos surgen bajo la suposición de algo externo a las mónadas que las vincula. Creo haber mostrado que Leibniz, al menos en los textos de los últimos años, no parece renunciar al principio monadológico en la consideración del Vínculo Sustancial y que, en consecuencia, este vínculo debe interpretarse desde el fenomenismo de los cuerpos: los cuerpos son fenómenos bien reglados, expresan una ley, pero esa ley adquiere su imperio por el nivel de perfección de la mónada a la que constituye.

Entendida la perfección de la Mónada como algo absoluto, sin suponer que ella misma sea una sustancia, se puede reinterpretar el Vínculo Sustancial y la teoría de las sustancias orgánicas sin necesidad de negar el sistema monadológico. En efecto, al final del camino, lo que se tienen son mónadas y sus percepciones. Estas percepciones tienen por *objeto* el mundo y por

modo un *situs* particular. Tienen, además, una *cualidad* intrínseca: el carácter activo o pasivo de representación o, dicho de otro modo, una mayor o menor perfección en la representación. Este dominio genera un vínculo absoluto entre las mónadas, cuya unidad resultante, Leibniz —temeroso— llama a veces sustancia compuesta, compuesto, animal, organismo…

La sustancia individual en Leibniz

Luis Antonio Velasco
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, unam
luis.velasco@comunidad.unam.mx

Abstract: It is my purpose to present in this brief essay the Leibnizien idea of "order" of the 1686 year in the middle of his metaphysical thought. I pretend to show that it is not Leibniz' idea of Substance, Mind, Soul, World nor Universe the ones with which Leibniz began to think the final stage of his late System, but that of "order". Order, before that of Harmony, is the idea which serves as the basis of all his mature works and surprisingly the Individual Substance notion emerges as the collateral one without the Leibnizien system could not even be possibly thought. As well as I tried to read most carefully Leibniz's *Discourse on Metaphysic*, I found very useful Daniel Garber´s subtle and meticulous account of this problem in his *Leibniz: Body, Substance, Monad* (2009).

Introducción

Al enfrentar el problema del orden, la mayoría de los filósofos modernos, quienes se han destacado por sus investigaciones en este campo ampliando significativamente tanto el acervo de la tradición metafísica como el de la filosofía natural, han ofrecido estudios sumamente relevantes con los que dicho problema se nos manifiesta más como una aporía que como una respuesta que pudiera delimitarse metódicamente y que, por consiguiente, pudiera encontrar una solución final. La tradición filosófica ha hecho del orden un problema fundamental, pero a la vez y en su conjunto, ha develado que la cuestión del orden evidencia insoslayablemente un límite certero a una de las pretensiones más arraigadas del proyecto moderno, pues en relación con este problema, parece ser que las mentes filosóficas más privilegiadas de esta tradición, quienes dedicaron gran parte de sus esfuerzos a la clarificación del problema del orden, más que a un resultado consensuado, han llegado a formular posiciones tan contrarias entre sí que a nosotros,

que no nos queda sino estudiar dichas posturas, no nos es posible otra experiencia que la de la zozobra, pues no hay un par de ellas que compartan los mismos principios ni las mismas consecuencias. En suma: que sobre el problema filosófico del orden, la modernidad temprana no sólo no tiene una única respuesta, sino que entre la multiplicidad de ellas se manifiesta que sobre dicho tópico no se cuenta aún con la última palabra.

Por otro lado, no hay duda de que el orden es el fundamento desde el cual toda explicación es posible —sea ésta cotidiana, natural, científica, teológica, filosófica o de cualquier otra índole. Por lo cual, en relación con la consideración del orden como un principio, nos vemos en la necesidad de preguntar: ¿contamos con una noción clara y fundamental que evite radicalmente el escepticismo respecto de dicho principio?, ¿contamos efectivamente con una explicación completa y verdadera que nos permita cancelar las preguntas sobre la naturaleza del orden o, en el mejor de los casos, que nos ofrezca una salida razonable ante la multiplicidad de vertientes teóricas que sobre el orden existen? O, si es que finalmente podemos preguntarnos respecto de este problema: ¿cuál es la comprensión más adecuada filosóficamente para acercarnos a la cuestión del orden?, y en concreto, ¿cuál es la posición filosófica que, sin cancelar las aporías a las que consecuentemente conduce todo intento teórico por apresar los fundamentos de esta experiencia o hipótesis, ofrece verdaderamente una vía que nos permita comprender, tanto la importancia del orden para entender la naturaleza y el mundo, como su relevancia como fundamento del mundo moral —derivaciones con las que el orden no sólo se entiende como mundo físico o natural y mundo metafísico o espiritual, sino que además abren la posibilidad de comprender el mundo como un todo, es decir, como universo?

A mi entender, la exposición moderna más cercana, más audaz, a esta difícil posición teórica que entrelaza las incongruencias que emanan de las diversas posturas que sobre el orden del mundo se han postulado, no es otra que la vía sistemática que ha desarrollado Leibniz con mayor interés.[1]

[1] La vía sistemática leibniziana a que me refiero depende, en gran medida, de mi interpretación de "las vías de reflexión filosófica" de Laura Benítez, en particular, la que —como ella adecuadamente sugiere— coloca a Leibniz como "uno de los antecedentes más interesantes en esta línea de pensamiento" [*sic*, la vía de reflexión metametodológica], sin negar por ello la determinación de que la argumentación sistemática leibniziana se halla justamente en el

A continuación pretendo mostrar cómo su comprensión del orden depende su entendimiento de la sustancia individual, para lo cual me abocaré a su análisis en la pequeña obra que ha sido difundida a partir de 1846 con el título de *Discurso de metafísica* (escrita en el invierno entre los años de 1685 y 1686, y que tenía como finalidad honrar al hombre de estado Ernst von Hesse-Rheinfels).[2]

¿Por qué orden, en lugar de metafísica?

Todo aquel que confronte el propósito de mi ensayo se preguntará necesariamente: ¿qué tiene que ver el "orden" en sí mismo con una de las cuestiones metafísicas más importantes de esta tradición, la "sustancia", y en particular, la "sustancia individual"? El título de mi texto más su breve propósito son la causa de esta pregunta; efectivamente, el título anuncia que el tema que abordaré es el de la sustancia individual (un problema más, pues no se trata de la sustancia, sin más, sino de una clase de ella, lo cual anticipa que estoy aceptando para el caso de la filosofía leibniziana una diversidad de sustancias), por lo que entonces tendré que aclarar el porqué del énfasis de la "sustancia individual" en relación con el problema del orden. Mi hipótesis interpretativa es que resultaría no sólo sumamente difícil, sino imposible, aclarar la noción de orden —tal como la está pensando Leibniz en su *Discurso de metafísica*— sin la distinción de las posibles expresiones

---

pináculo de la querella de las posiciones filosóficas que pusieron a prueba "tanto las versiones del mundo que los sentidos nos entregan, como las provenientes de las meras operaciones del entendimiento". Ver Laura Benítez Grobet, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, pp. 13 y 18.

[2] Me referiré a esta obra leibniziana en el desarrollo de este trabajo como *Discurso*, tal como su propio autor la denomina (o también como *Discurso de metafísica*, tal como ha sido adoptado por la tradición filosófica). Véase "Philosophische Abhandlungen", en *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. IV, p. 445: "sur tout quand je le joins à celuy que j'ay refuté au commencement de ce *discours*, […]". El énfasis es mío. Las referencias a esta obra al interior de mi lectura estarán orientadas en el modo de (G IV, número de página de la edición de Gerhart; y junto a ésta, la inicial D [con la que me refiero al *Discurso de metafísica*], número arábigo de parágrafo) para facilitar su confrontación con otras ediciones; las traducciones son mías. En este caso: G IV, 445; D, 19.

de la sustancia al interior de su opúsculo. Así, primero aclararé cuáles son las sustancias con las que cuenta el sistema leibniziano en este texto, para explicar posteriormente su noción de "orden" y, tal como espero probar, evidenciaré que, sin la noción leibniziana de "sustancia individual", el pensador de Leipzig carecería del principio que le permitirá no sólo distinguir entre sustancias, sino implicar un tipo peculiar de relación, a saber, el del orden total o "armonía" —como habrá de llamarle pocos años después.[3]

Para justificar mi comprensión de que al interior del asunto de las sustancias desarrollado por Leibniz en el *Discurso de metafísica* resalta el concepto del orden (entendido como universo y armonía) como fundamento de su filosofía, dirigiré mi atención a la interconexión de la estructura del *Discurso de metafísica* con sus temas.

De los treinta y siete parágrafos que constituyen la obra resulta indiscutiblemente notoria la preocupación leibniziana por los temas que la tradición filosófica ha considerado como problemas clásicos de la metafísica: Dios (primeros siete parágrafos), Mundo (siguientes quince parágrafos) y Alma (últimos quince parágrafos). En este orden se encuentran los tópicos metafísicos tratados y desarrollados en el *Discurso de metafísica* de Leibniz. Sin embargo, algunas peculiaridades temáticas más definidas salen a la luz cuando los treinta y siete parágrafos del *Discurso* se perciben más cercanamente. Para seguir el orden que el propio Leibniz postula, y en atención a su primera observación sobre Dios, indica que:

> La noción de Dios más acogida y más significativa que tenemos está bien expresada en estos términos: que Dios es un ser absolutamente perfecto, pero no consideramos suficientemente sus consecuencias; y para penetrarlas más es conveniente enfatizar que en la naturaleza hay muchas perfecciones todas diferentes, las cuales las posee Dios todas en su conjunto, perteneciéndole cada una de todas ellas en el más soberano grado.[4]

Esta aseveración nos anticipa fina e inobjetablemente que todo lo que se va a presentar en el *Discurso* no es sino obra de Dios, en el sentido más amplio y fundamental que se pueda comprender esta determinación.

[3] En 1696, en su Nuevo sistema de la naturaleza.

[4] G IV, 427; D I.

Con esta primera observación del *Discurso* leibniziano, su autor está dirigiendo nuestra atención a la caracterización que humanamente podemos llegar a tener de Dios. En los apartados epistemológicos del *Discurso* encontramos una distinción importante para comprender los alcances y límites determinantes de la correcta comprensión de ésta que es la primera aproximación a Dios en esta obra. En el apartado (D 27) en el que Leibniz explica cómo podemos comparar a nuestra alma con tablillas vacías, y cómo nuestras nociones provienen de los sentidos, afirma que "a estas expresiones que están en el alma, ya se las conciba o no, se las puede llamar ideas; mas las que se conciben o forman, se las puede llamar nociones, *conceptus*".[5]

Es decir, que podemos aceptar que la idea de Dios sea una de esas ideas que ya "están en el alma", pero también, que se le puede llegar a formar mediante su conceptualización —lo cual, en el caso del entendimiento humano, no constituye contradicción alguna, sino que evidencia una necesidad epistémica en justa relación con su grado de conocimiento y naturaleza propia. Lo que nos permite entender Leibniz con esta distinción es que el sentido de la primera línea del *Discurso*, que trata de acercarnos discursiva e intelectualmente a Dios, a su esencia,[6] a su idea y concepto, se encuentra

[5] Sin embargo, continua la aclaración: "Pero de cualquier manera que se tome, siempre es falso que todas nuestras nociones procedan de los sentidos que se llaman exteriores, porque la que yo tengo de mí mismo y de mis pensamientos, y por consiguiente del ser, de la sustancia, de la acción, de la identidad y de muchas otras, proceden de una experiencia interna". G IV, 452-3; D 27. No hay que perder de vista esta aclaración porque con ella se justifica la "idealidad" de las percepciones que la sustancia individual pueda llegar a tener, pues en sentido estricto, sólo puede percibir a Dios, ya que entre las sustancias y su creador sólo está Dios. Las infinitas sustancias sólo pueden tener acciones y pasiones idealmente, y su realidad única, no es otra, sino Dios.

[6] En D 16, donde Leibniz explica cómo es posible que Dios tenga "a veces y en apariencia" un concurso milagroso o extraordinario sobre los hombres y las demás sustancias, acude al argumento con el que justifica que "nada sale del orden del ser absolutamente perfecto, dado que todos los fenómenos no son sino resultado de su naturaleza", es decir, de la naturaleza de Dios. Leibniz añadirá en este apartado de su *Discurso* un argumento importantísimo para la comprensión de la esencia de la sustancia individual, relevante para nuestro análisis final, mismo que cito cuidadosamente: "[…] Y en cuanto toda persona o sustancia es como un pequeño mundo que expresa el grande, puede decirse también que esta acción extraordinaria de Dios sobre esta sustancia, no deja de ser milagrosa, aunque esté comprendida en el orden

de manera precisa en la enunciación cuya expresión se encuentra ubicada en el modo en el que el entendimiento humano puede empezar a entender la idea de Dios, cuyo modo no es otro sino el de la "concepción" o "formación". Leibniz habla de la esencia de Dios en la primera oración del *Discurso de metafísica* mediante la expresión propia con la que el alma humana puede señalar algo significativamente de Dios; tal expresión no es otra que la de la perfección.

Leibniz afirma que "Dios es un ser absolutamente perfecto, pero que no consideramos suficientemente sus consecuencias". Entiendo esta enunciación más como una indicación de nuestras limitantes para comprender la noción de Dios (siendo las limitantes más importantes las capacidades cognitivas, los obstáculos epistémicos internos y externos, el peculiar nivel de atención del que se goce, así como el grado de reflexión, o de percepción, en el sentido leibniziano, inclusive), que como un límite de la propia idea de Dios con que cada uno de los seres capaces de pensar la esencia de Dios lo llegamos a pensar. En la medida en que contamos con la capacidad para percibir inicialmente la noción de Dios en los términos de una limitación, a saber, la limitación humana por conocer las implicaciones todas de la caracterización de Dios como "un ser absolutamente perfecto", contamos también con el punto de partida para empezar a pensar las consecuencias y relevancia de una afirmación como esta. En primera instancia, podríamos empezar por distinguir que los límites cognitivos del ser humano, al intentar discernir la idea de perfección absoluta en un ser, de entrada le hacen tomar distancia de su concepción de sí mismo como imperfecto (al menos epistémica o cognitivamente) respecto de Dios, cuya esencia acaba de comprender negativamente, es decir, humanamente.

Además, puedo entender que el hecho de ser capaz de pensar mi diferencia intelectual (como sustancia individual) —diferencia que me hace profundamente lejano de un ser absolutamente perfecto (Dios)— como una imposibilidad o incapacidad natural para alcanzar la perfección, aun-

general del universo, en tanto que se ve expresada por la esencia o noción individual de esta sustancia. [...] todo lo que se llama **natural** depende de máximas menos generales que las criaturas pueden comprender, [*en tanto que todo lo que*] podría llamarse **nuestra esencia** es aquello que comprende todo lo que expresamos, y como nuestra esencia expresa nuestra unión con Dios mismo, no tiene límites, [...]". G IV, 441-2.

que sólo se trate de la perfección en una cognición, ya es una manera muy propositiva de empezar una formación o conceptualización de la noción que de mí puedo llegar a tener, cuando en realidad, ya la tengo en mi alma (pues si no, ¿cómo podría llegar a ella y pensarme en los términos en los que lo estoy haciendo?), sólo que —como bien lo ha afirmado Leibniz— "no he considerado suficientemente sus consecuencias". Al intentar traspasar la superficie de la situación cognitiva en la que se haya cualquier entidad capaz de empezar a pensar la perfección absoluta de Dios, puedo asegurar que una de sus posibles consecuencias es la de que, en la medida en que puedo ser consciente de esta diferencia, puedo también, esforzándome intelectualmente, llegar a tener una noción más clara de mi imperfección o del grado de conocimiento en el que me encuentro, para así empezar la escarpada hacia el verdadero conocimiento de las consecuencias que tiene el comprender la idea de perfección absoluta en un ser.

La reflexión anterior es importante porque me lleva hacia la siguiente consideración, sólo posible si seguimos de cerca la observación primigenia leibniziana sobre la perfección absoluta de Dios. El pensador de Leipzig ayuda a su lector a no abandonar la escalera de la comprensión de la idea de la perfección absoluta de un ser,[7] pues añade —como anticipando la falta de valentía filosófica en sus posibles lectores— que para alcanzar la profundidad de las consecuencias al pensar la esencia de Dios, la perfección absoluta, hace falta insistir en el hecho de que la naturaleza cuenta con un número inenarrable de perfecciones, todas diferentes y, no obstante, todas pertenecientes a Dios. La pregunta que me suscita esta nueva ola del pensamiento leibniziano puedo expresarla del siguiente modo: ¿Cómo es posible que todas las perfecciones de la naturaleza le pertenezcan en el más soberano grado al ser absolutamente perfecto que es Dios? Y es aquí, me parece, que la idea leibniziana de orden se hace patente en toda su extensión, pues enfatizar el hecho de que en la naturaleza hay muchas perfecciones para después afirmar que todas ellas dependen absolutamente de Dios, merece una doble reflexión: por un lado el universo está compuesto de múltiples entidades, es decir, se trata de un pluralismo metafísico; pero también todo

[7] El primer recuento completo de una escarpada ontológica y gnoseológica en el sentido en el que la estoy trasladando al pensamiento de Leibniz es la que se encuentra en el famoso pasaje de "la escalera de Diótima" en el *Simposio* platónico.

lo que es, todas las entidades perfectas que constituyen este universo, la naturaleza toda, le pertenecen absolutamente a Dios, es decir, el pluralismo metafísico encuentra su "orden" en Dios; se trata, en suma, de un pluralismo panteísta. Veamos cómo lo expresa Leibniz:

> VI. Las voliciones o acciones de Dios se dividen comúnmente en ordinarias y extraordinarias. Pero es bueno considerar que Dios no hace nada que carezca de orden. Y así, lo que pasa por extraordinario, no lo es sino respecto a algún orden particular establecido entre las criaturas; porque en cuanto al orden universal, todo a él se conforma. Esto es tan verdadero, que no sólo nada sucede en el mundo que sea absolutamente irregular, sino que ni siquiera se puede suponer algo tal. […] Mas cuando una regla es muy compleja, lo que con ella se conforma, pasa por irregular.[8]

Entiendo que lo que Leibniz está explicando aquí es una parte de la idea que ya tenemos de la perfección absoluta que es Dios, idea que, en la medida de las capacidades del entendimiento humano, sólo nos está permitido comprenderla en relación con su voluntad o con sus acciones mediante una distinción fundamental: o éstas son ordinarias o lo son extraordinarias. Las primeras están relacionadas con las reglas de la naturaleza con las que las perfecciones que se manifiestan en ella nos permiten "ver" un orden; las últimas, en cambio, no evidencian a nuestras facultades cognitivas ningún tipo de orden —de ahí el término "extraordinarias". Sin embargo, la aclaración leibniziana nos ayuda a entender la necesidad del orden en las voliciones y acciones de Dios en dos niveles: el primero (1) en relación con el juicio moral que las criaturas podemos llegar a tener de las acciones de Dios, y el segundo, (2) respecto de los límites de la percepción humana sobre la complejidad de las reglas. Para decirlo brevemente, y ocupando la escalera leibniziana con la que el hombre puede ser comprendido como un ser perfecto (o, si puede parecer muy exagerado el calificativo de perfecto, entonces sólo quede el de perfectible), en la medida en que el hombre es una entidad más de las muchas que son no absolutamente perfectas dentro de la naturaleza, *es bueno* entender que no hay nada que Dios haga sin orden; que el conjunto de fenómenos que constituyen el mundo, en la

[8] G IV, 431.

medida en que cada uno de ellos pertenece absolutamente a Dios y que, por tanto, sea considerado *bueno*, nos coloca, pese a las posibles consecuencias *non gratas* de sus acciones o voliciones, frente a un orden que no entendemos o que no deseamos particularmente, pero que no deja de ser bueno en su conjunto. Lo único que implica esta consideración es que desconocemos (humanamente) las razones amplias por las que Dios quiso y actuó de tal forma. Esta primera explicación se aúna a la siguiente, la cual tiene por principio que la omnisciencia con la que el ser absolutamente perfecto fundamenta el orden en sus voliciones y acciones es tan compleja que el entendimiento humano no la alcanza a entender, lo cual hace que el fenómeno que se manifiesta siguiendo ese orden de reglas tan complejo e incomprensible para el hombre pase por irregular, pero en realidad, lo que evidencia esta experiencia es que la naturaleza humana, a pesar de su perfectibilidad, no alcanza a entender el orden original en el que se mueven las decisiones del ser absolutamente perfecto con las que está constituida la naturaleza —los milagros, incluidos.

Acciones de Dios y acciones de las sustancias; importancia de la sustancia individual

No se me podrá negar que, al interior del discurso de este texto, ya he distinguido, aunque sea en hipótesis, entre las acciones y la perfección de Dios y las de las criaturas, entre la omnisciencia divina y la ciencia humana, entre la comprensión de las reglas de la naturaleza y la limitación del entendimiento por entender algunas de las reglas que ordenan —sin que seamos capaces de percatarnos de ello— el universo entero. Para distinguir claramente entre las acciones de Dios y las de las criaturas, Leibniz explica en qué reside la noción de sustancia individual. Como ya se ha dejado en claro, las acciones de Dios —desde la perspectiva común— pueden ser consideradas como extraordinarias y ordinarias, aunque en realidad, todas sean ordinarias; en cambio, las de las sustancias, todas son ordinarias, es decir, dependen del orden con que Dios las ha pensado. Por esta razón, Leibniz evidencia la dificultad para distinguir las acciones de Dios de las de las criaturas. Sin embargo, existe una diferencia que podría funcionar inicialmente para el análisis de este problema, y es que, al decir de Leibniz:

"la acción y la pasión pertenecen propiamente a las sustancias individuales (*actiones sunt suppositorum*), [...] podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo, consiste en tener una noción tan acabada de él, que sea suficiente para deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien se atribuye esta noción".[9]

En un primer acercamiento a esta caracterización leibniziana, queda manifiesto por el análisis de los conceptos que el ser absolutamente perfecto no tiene en su esencia la determinación de padecer. Dios es acción absoluta; la determinación de la pasión en él iría contra su esencia, tal como hemos advertido que la entiende Leibniz. Por otro lado, la determinación de la sustancia individual como *un ser completo* es relevante en esta nueva delimitación porque no sólo cancela con otra perspectiva intelectual la necesidad de la acción absoluta como esencia del ser perfecto, sino que abre nuevas pautas para comprender la identidad metafísica de Dios en el sistema leibniziano. En los ejemplos que ofrece el pensador de Leipzig para entender la cuestión de la sustancia completa, distingue entre el conocimiento que puede llegar a tener el hombre sobre un individuo histórico específico, como lo que reporta la individualidad o *hecceidad* de Alejandro, y el conocimiento que tiene Dios del mismo.[10] La diferencia entre una experiencia y la otra toma su justo matiz cuando se distingue entre lo que el hombre puede saber de alguien como Alejandro y lo que Dios puede ver en dicha individualidad: nosotros sólo podemos llegar a conocer los signos y la conexión de las cosas con las que alguien llega a ser ese individuo por la historia, mientras que Dios conoce todos los signos y todas las conexiones que harán posible a ese individuo desde el momento mismo de su creación.

Este tipo total de conocimiento del individuo es posible gracias a que cada sustancia individual expresa el universo entero a su manera, "toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, el cual expresa cada una de ellas a su manera".[11] Evidentemente, entre la sustancia absolutamente perfecta y la sustancia individual, a pesar de la noción optimista de la conexión o consecuencia, así

[9] G IV, 432-3; D 8.

[10] *Cf.*, D, 8.

[11] G IV, 434; D 9.

como la consideración de que todo lo que debe suceder a una persona está ya comprendido virtualmente en su naturaleza o noción, también es el caso que estas determinaciones a priori sobre un individuo no son reales para el hombre, sino por la historia, mientras que "como futuros contingentes sólo tienen realidad en el entendimiento y la voluntad de Dios".[12] En otras palabras, la realidad absoluta de Dios, la perfección, sólo puede dilucidarse mediante el análisis de las características de la sustancia individual inscrita en un orden cuyas reglas son percibidas por ésta, develando "el primer decreto libre de Dios, que le exige siempre hacer lo más perfecto", con lo que se evidencia que la realidad absoluta de Dios toma distancia naturalmente de lo que ha sido dictado para la naturaleza humana, según el cual, al decir de Leibniz, "el hombre hará siempre lo que le parezca mejor".[13]

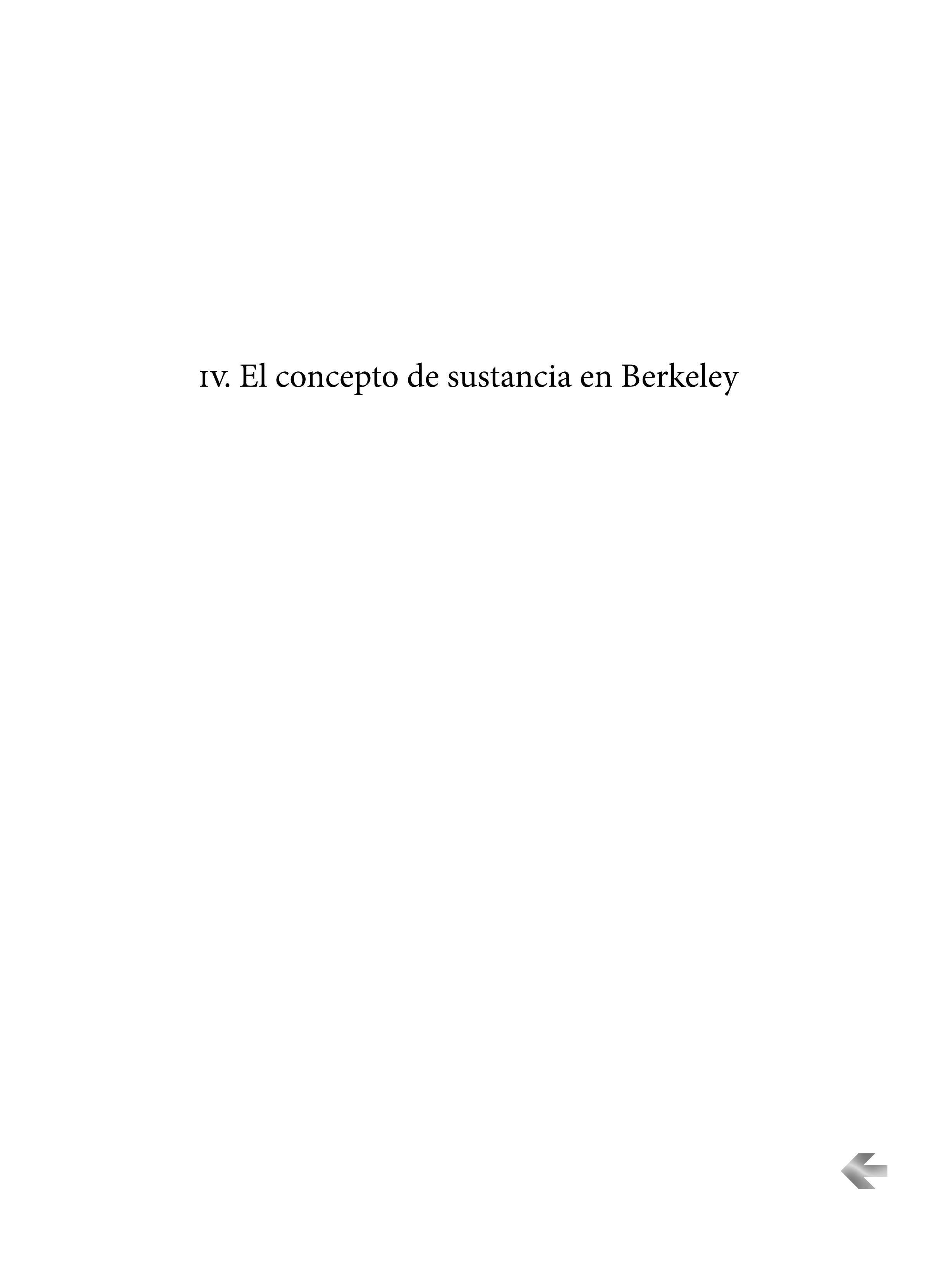
La relación entre la sustancia absoluta y la sustancia individual se encuentra ubicada, por tanto, en la distinción de las dos posibilidades de esclarecimiento de la realidad de dichas sustancias; y es que, a la primera, es decir, a la sustancia de Dios, la sustancia individual sólo puede percibirla en un orden de reglas cuya peculiaridad consiste en que se le exige siempre hacer lo más perfecto, *caracteristica universalis divina*; mientras que a la segunda, a la sustancia individual, sus limitaciones sólo le permiten realizar lo que le parezca mejor. La distinción se encuentra en una diferencia de gradación epistémica en su calidad moral: una detenta la exigencia de hacer lo más perfecto, mientras que la otra sólo puede realizar lo que para ella le parece mejor —sin embargo, y he aquí la aportación leibniziana en lo que a la comunicación de la sustancias se refiere, lo que la última sólo puede percibir está en concordancia con lo que la primera ha concebido de sí y de todas las demás que constituyen al mundo.

Con este breve estudio, Leibniz nos ha ayudado a eliminar uno de los errores más profundos a los que condujo el proyecto moderno: una sustancia particular jamás obra sobre otra sustancia particular, ni tampoco la padece, pues lo único que se puede atribuir a ellas es la realización de su idea o noción completa, y puesto que esta idea encierra ya todos los predicados o sucesos de su individualidad, expresa, también, todo el universo.

[12] G IV, 437-8; D 13.

[13] D 13.

En un sistema como éste, si se insiste en hablar de la acción de una sustancia finita sobre otra, ésta consiste específicamente en el aumento de la expresión de una sustancia y la disminución de la expresión en otra —idea que, por ejemplo, Hegel, una centuria después que nuestro autor, postulará para la comprensión de la idea de la Historia Universal.



IV. El concepto de sustancia en Berkeley

Berkeley y la sustancia espiritual

Alberto Luis López
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, unam
alberto.luislopez@yahoo.com

Abstract: In this paper I have the purpose to analyze George Berkeley's concept of substance. For this goal, it will be necessary first to track the manner that Berkeley was conceiving that concept, that is, how it was determining in his early philosophy and what kind of role had in it. To make this it must be necessary to review the early notes knowing in Spanish as Philosophical Commentaries; and subsequently it will be required to retake the published work, particularly the Principles, where the concept of substance is already taken as Berkeley definitely used it in his immaterialist philosophy.

Introducción

Para conocer el concepto de sustancia en Berkeley es imprescindible estudiar el término que siempre le acompaña, esto es, el espíritu, lo que obliga a puntualizar que más que hablar de la sustancia en Berkeley debe hablarse de la sustancia espiritual. Dicha sustancia es junto con las ideas la otra entidad que conforma la ontología del irlandés, y es la que representa la parte activa de la misma, esto dentro de la distinción básica que hizo entre pasividad (ideas) y actividad (espíritus). El objetivo del presente artículo es, por tanto, analizar el concepto de sustancia en la filosofía de Berkeley, para lo cual será necesario, primeramente, revisar cómo se fue gestando dicho concepto en su época de juventud, es decir, en la de los *Comentarios filosóficos* (*CF*),[1] para después, en la segunda parte del artículo, analizar la versión definitiva del mismo en la obra publicada, especialmente en los

[1] Todas las citas de Berkeley son tomadas de las obras completas: A. A. Luce y T. E. Jessop, eds., *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Edimburgo, Nelson & Sons, 1948-1957. Usaré indistintamente el nombre de las obras o su abreviatura (*v. g.*, *CF* para los *Comentarios filosóficos, PCH* para el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* etc.*).* Cabe decir que los *Comentarios filosóficos* son un conjunto de notas halladas por Alexander C. Fraser en el siglo xix. Las notas llevan signos o letras (x, +, Mo, etc.) que Berkeley añadió para indicar el tema de cada una.

Principios, en donde consolidó su noción de espíritu como sustancia y le dotó de una serie de características que defendió no sólo en ese periodo sino durante toda su vida.

1. El espíritu en los *Comentarios filosóficos*[2]

Pese a que en los *Comentarios* hay múltiples entradas destinadas al tema de la mente o espíritu, algunas de ellas un tanto contradictorias, aquí solamente rastrearé aquellas notas que, acorde a mi lectura, apunten con cierta claridad hacia la concepción definitiva de la sustancia espiritual, tal y como aparece en las obras publicadas. No me detendré en analizar a detalle todas aquellas notas que versen sobre las diferentes prefiguraciones que Berkeley tuvo de la mente o espíritu, ya que no es mi objetivo analizar las diferentes nociones que aparecen sobre este tema en los *Comentarios*, por lo que únicamente me detendré en aquellas notas que anticipen, como antecedente inmediato, la futura sustancia espiritual.[3]

[2] Para este apartado me serviré no sólo de los *Comentarios filosóficos* sino también del capítulo quinto de *Estudios berkeleyanos*, intitulado "Las tesis sobre el espíritu en los escritos no publicados", en José Antonio Robles, *Estudios berkeleyanos*, pp. 101-130. En la primera parte de este capítulo (pp. 101-112), Robles esclarece tanto la influencia de la sustancia lockeana en la incipiente concepción sustancial de Berkeley, como su posterior rechazo, que se ve, entre otras notas, en *CF* 17, 74, 80, 90, 131, 136, 179, 234, 288a, 290, 391. En la segunda parte del capítulo el autor, siguiendo las notas de Berkeley sobre el tema de la sustancia espiritual, desarrolla cómo se fue gestando ésta en los *CF*; es precisamente esta segunda parte la que aquí interesa.

[3] Es difícil encontrar en los *Comentarios* un sentido unívoco o predominante sobre lo que sea el espíritu o la sustancia espiritual, pues al haber muchas notas sobre la cuestión aparecen diversas nociones que llegan incluso a contradecirse entre sí; sin embargo, difiero de algunos comentaristas en cuanto a su interpretación de la noción de espíritu en los cuadernos de juventud. Si bien es cierto que el orden de las notas, al menos tal y como quedaron ordenadas en el siglo xx, permite extraer de ellas distintas posturas, además de que aparecen enunciaciones tan distintas que podrían servir tanto para afirmar una postura como para negar otra (según las notas que se retomen), con lo que puede afirmarse que en la época de los *Comentarios* Berkeley aún no tenía una posición definitiva, considero que el irlandés ya vislumbraba una concepción de espíritu, la cual era muy cercana a la que sostuvo años después al dar a conocer su ontología definitiva en su obra publicada.

A diferencia de otros comentaristas, considero que en los *Comentarios filosóficos* aparecen casi todas las características fundamentales del espíritu, tal y como fueron concebidas en los *Principios*, aunque muchas de ellas se encuentren aún en ciernes. Desde el inicio de los *CF* queda claro el interés de Berkeley por el tema del espíritu (aunque aún no lo defina con este nombre), pues casi al inicio del cuaderno B, en la nota 18, aparece una primera e importante característica suya, a saber, la de ser sostén o soporte de la percepción sensible: "x La extensión, una sensación; por lo tanto, no sin la mente". Más adelante, en 289, al hablar sobre la extensión y su supuesta relación con la materia se afirma que las casas o los árboles "no son sin la mente", de la misma manera que los "géneros" dependen de ella para su existencia. La mente parece ser desde el inicio el receptáculo de las percepciones, pues la extensión no deja de ser una sensación percibida, y aunque aún no se le dote de sustancialidad el hecho de ser receptor o repositorio de percepciones es un indicio de su carácter de sustancia; sin embargo, al ser los cuadernos una mera gestación de la filosofía inmaterialista berkeleyana, es fácil entender por qué su autor no mostró, al menos al principio de los mismos, demasiada claridad respecto a la sustancialidad del alma, de ahí que en 44 lance la pregunta "+ Pr. ¿no será el ser la sustancia del alma…?"

Por otra parte, en los *Comentarios* no aparece un término exclusivo de espíritu, como tampoco se da en los *Principios*, pues Berkeley habla indistintamente de "mente", "alma", "espíritu", "personas" o "cosas conscientes", como se ve, por ejemplo, en la entrada 25, donde equipara alma a persona (en la segunda parte de los *CF* sí desechará términos como persona o cosas conscientes, como en la nota 713, donde ya prefiere hablar de "Mente no persona").[4] En un primer momento, sin embargo, parece que lo único en común entre estas palabras es el lugar prioritario que se les otorga, aunque conforme uno avanza en la lectura de las notas se ve que no sólo comparten esto, sino que en realidad se refieren a lo mismo y, en consecuencia, pueden ser usadas como sinónimos. Esto explica, por ejemplo, por qué afirma

[4] Muehlmann explica, según su interpretación, los motivos que llevaron a Berkeley a eliminar el término persona. *Cf.* Robert G. Muehlmann, "The Substance of Berkeley's Philosophy", en Robert G. Muehlmann, comp., *Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretive, and Critical Essays*, p. 105.

en *CF* 24 que "nada existe propiamente sino las personas, esto es, cosas conscientes", mientras que todo lo demás son "maneras de la existencia de las personas". Sin entrar por ahora en el asunto de las cosas conscientes, en esta nota se muestra, por un lado, la sinonimia entre dos términos que posteriormente quedarán deslindados, pero también la importancia que Berkeley les otorga a dichas entidades al hacerlas lo único realmente existente; por otro lado, también comienza a vislumbrarse la dependencia de "todas las otras cosas" respecto a las personas o cosas conscientes (luego espíritus o mentes), lo que en su ontología definitiva corresponderá a la dependencia de las ideas respecto a los espíritus. Esto se verá todavía más claro en aquellas notas que hagan hincapié en que la existencia de las cosas depende de que sean o no percibidas (por esa entidad perceptora), como por ejemplo en la entrada 378, donde afirma que "11 Cualquier cosa que en sí tenga una idea […] debe percibir. 10".[5]

Otra característica de la mente o espíritu que resulta de los *Comentarios* es su actividad,[6] la cual lo convierte en un "agente" que, por ejemplo, no es indiferente al placer o al dolor porque ambas sensaciones 'dependen' de él para su existencia. El hecho de ser activo es lo que permite a Berkeley darse cuenta que "yo hago que los cuerpos ciertamente existan, en tanto que ellos [escépticos] dudan de eso".[7] Esta nota, retomando los comentarios de Luce, puede entenderse como la afirmación de la realidad de los cuerpos percibidos por el sentido,[8] algo posible si se toma en cuenta que el espíritu es una entidad o "cosa activa" que actúa sobre los objetos, y precisamente por ello también puede ser entendido como "Espíritu operativo".[9]

En la segunda parte de los *Comentarios* (cuaderno A) Berkeley reafirmará la cualidad activa del espíritu al barruntar, en 672a, que "hay algo activo en la mayoría de las percepciones". Una nota después se corrobora esta

[5] Véase *CF* 185a, 377, 408, 429 y 429a, 472, 474 y 474a, entre otras.

[6] La actividad es, quizá, la cualidad más importante que diferencia al espíritu de las ideas. Esta diferencia lleva a considerar necesario, para evitar confusiones, designar a cada uno con nombres específicos, razón por la cual Berkeley considerará "impropio y propenso a dificultades" hacer que la palabra "persona" represente una idea. *Cf. CF* 523.

[7] *CF* 79.

[8] George Berkeley, *Works*, I, Editor's Notes on the Entries, notas 79-80, p. 111.

[9] *CF* 788.

actividad, pero a la vez se anticipa la importante división pasivo/activo que se verá reflejada en la ontología definitiva, "S las cosas son de dos clases activas o inactivas. De las cosas Activas la Existencia es actuar, de las inactivas es ser percibidas".[10] Un ejemplo de la actividad de la mente es su relación con los números, que no son otra cosa que "la creatura de la mente",[11] por eso —dice Berkeley— "al considerar las cosas como una que forma ideas complejas de ellas; la mente las combina en una, la que al considerar sus ideas de otra manera puede hacer una veintena de las que hasta hace un momento era sólo una".[12]

El hecho de que los números sean un ejemplo de actividad lleva a otra característica importante, gracias a la cual aquéllos pueden ser formulados y combinados; esta característica es la de pensar, pues tal y como Berkeley concibe al alma ésta "siempre y constantemente piensa"; el hecho de pensar la lleva a tener pensamientos, entre otras cosas porque un pensamiento sólo puede estar en una cosa pensante, esto es, en la mente. El ser pensante de la mente pone de manifiesto su papel prioritario dentro del esquema ontológico berkeleyano, pues es "E[1] Imposible que exista cualquier cosa Además de aquello que piensa y es pensado".[13] Por otra parte el pensar también conlleva la capacidad de traer o recuperar lo pasado, lo que no es otra cosa que la memoria, tal y como se señala en *CF* 707 "S Yo puedo inducir el traer a la mente algo que es pasado, aun cuando al mismo tiempo aquello que traigo a la mente no estuviera en mis pensamientos antes de esa Volición mía y consecuentemente no podría haber tenido inquietud por su carencia".[14] Surgen dos cuestiones importantes a partir de esta cita, la primera versa sobre los pensamientos, y sobre lo que Berkeley entiende por ellos, y la segunda sobre la facultad propia del ser activo, esto es, la volición.

En cuanto a los pensamientos, éstos son entendidos como "ideas complejas" pero también como "percepciones simples"; propiamente deben ser considerados como "las operaciones interiores de la mente, en lo cual la

[10] *CF* 673.

[11] *CF* 325. "Grande, chico y número son las obras de la mente…" *CF* 325: 54.

[12] *CF* 104. Véase *CF* 110 y *NTV* 109-110.

[13] *CF* 437.

[14] *CF* 707.

mente es activa".[15] Por otro lado, en esta misma nota se nos dice que las "sensaciones o percepciones" no obedecen a la voluntad, y por eso representan la parte "pasiva" de la mente, pues ésta las recibe sin actuar sobre ellas. Si las percepciones representan la parte pasiva de la mente, entonces el percibir implica pasividad, algo que se corrobora más adelante al afirmarse que "ese mismo tener, esa recepción pasiva de las ideas es lo que la mente denomina percibir".[16] Parecería de lo dicho que si la percepción de ideas por parte del espíritu conlleva pasividad, habría entonces una contradicción con la concepción de éste como ser activo.[17]

En muchos pasajes de los *Comentarios*, como en la entrada 643, Berkeley establece una clara división entre pasivo y activo al vincular al entendimiento con las ideas, consideradas pasivas, y presuponer, por otro lado, que la voluntad es "*toto coelo* diferente del Entendimiento" por ser "las voliciones activas". Esta concepción pasivo/activo, aplicada al entendimiento y la voluntad, obedece a que Berkeley tenía claro, tal y como afirma en *CF* 708, que la voluntad y el entendimiento "muy bien puede pensarse que son dos seres distintos"; dicha concepción, sin embargo, no fue desarrollada en los *Principios*, tal vez porque el propio Berkeley se dio cuenta de los problemas que acarrearía sostenerla. Por lo pronto, conviene retomar el tema de la volición, porque es un aspecto que va apareciendo cada vez con mayor fuerza en los *Comentarios*.

La volición claramente está relacionada con la actividad del espíritu, y por eso se le considera, al menos en un principio, como la única "potencia activa".[18] Poco a poco el propio Berkeley comienza a vincular la volición con el espíritu, asumiendo —eso sí— que la voluntad o parte activa es distinta del entendimiento: "la Mente como la cosa Activa que denomino Yo, mi yo. Esto parece ser distinto al Entendimiento".[19] Más adelante ya no sólo

[15] *CF* 286.

[16] *CF* 301.

[17] En el apartado que sigue retomaré la cuestión sobre la actividad del espíritu, en aras de mostrar que no hay contradicción alguna al hablar de recepción de ideas, en apariencia pasiva, con la tesis del espíritu como ser enteramente activo.

[18] Al hablar de "potencia activa" se ve de nuevo la influencia que la teoría lockeana de las potencias tuvo en Berkeley, al menos en la época de redacción de los *Comentarios*. *Cf. CF* 130 y 155.

[19] *CF* 362a. En *CF* 369 Berkeley aclara que por "cosa" quiere decir o "Ideas" o "lo que tiene ideas".

hay un vínculo que estrecha la relación entre el espíritu y la actividad volitiva, sino que el propio espíritu se convierte en voluntad, de ahí que afirme en 478a que "S El alma es la voluntad hablando con propiedad y como tal distinta de las Ideas"; sin embargo, más adelante el propio autor se percató de que una cosa era que el espíritu tuviese voluntad y otra que fuese la voluntad misma, por eso asumió que la volición, la idea o el cuerpo "no son la Mente". Este vínculo, que no equiparación, entre espíritu y voluntad, quedó establecido en la segunda parte de los *Comentarios*, en la anotación 692, cuando el filósofo del Trinity sostuvo que "la volición todos conceden que está en los Espíritus".

Tal parecería que Berkeley siempre tuvo claro lo que era el alma. Sin embargo, los propios *Comentarios* muestran lo erróneo de esta opinión, al aparecer el alma como "una idea Compleja compuesta de existencia, voluntad y percepción en un sentido amplio, por tanto se la conoce y puede definirse".[20] Esta noción del alma será rechazada por el propio Berkeley al creer que es un "gran error" asumir que se tienen ideas de las operaciones de la mente, opinión que lo llevará a considerar "absurdo" que los hombres conozcan al alma como idea. La aceptación y el posterior rechazo a concebir el alma y sus operaciones como una idea, tiene que ver con la "tesis semántico ideísta" de Locke,[21] la cual señalaba que a toda expresión significativa le correspondía una idea, por eso si palabras tales como 'mente', 'voluntad' o 'Dios' eran significativas era porque se tenía ideas de ellas. En los *Comentarios* se muestra que en un primer momento Berkeley abrazó esta tesis, pero hacia el final de los mismos la abandonó, por considerarla poco convincente y difícil de congeniar con sus postulados definitivos.[22] Pese a ello (que el alma no fuese una idea), el irlandés siempre estuvo convencido de saber a qué se refería esa palabra, aunque también era consciente de que no podía definirla debido a las propias limitaciones del lenguaje.

[20] *CF* 154.

[21] Sobre la "tesis ideísta del significado" de Locke, véase J. A. Robles, *op. cit.*, pp. 102-104, así como la "Introducción" a los *Principios*.

[22] Entre otros parágrafos, en el 139 del *Tratado* Berkeley confirma su alejamiento y su total rechazo a la tesis semántico ideísta de Locke, que tanto le influyó en los *CF* y que Robles señala con maestría en sus *Estudios berkeleyanos*. *Cf. PCH* 139.

Hay un asunto interesante que tiene que ver con la concepción berkeleyana del alma, que si bien ya adelanté me parece conveniente retomar, debido a que muestra los cambios que el propio autor fue teniendo respecto a ella. Si al comienzo de los *Comentarios* se asume que la extensión no existe sin la mente, la nota 270 muestra un importante avance en la concepción definitiva del espíritu, pues allí se afirma "que la extensión no puede existir sin una sustancia pensante".[23] La mente ya no sólo es considerada como repositorio de percepciones, en esta nota ya aparece como sustancia, sino que además se reconoce que es pensante. Con esto se ve que desde el primer cuaderno se prefigura la sustancialidad del espíritu o aquello que piensa, algo que vuelve a presentarse en la segunda parte de los cuadernos, nota 523, donde Berkeley mantiene de nuevo la concepción sustancial de la mente al referirse a las personas y a "nosotros mismos" como "cosas pensantes".

El hecho de hablar de cosas pensantes refuerza mi opinión de que en los *Comentarios* Berkeley ya tenía presente el carácter sustancial del espíritu, por eso mismo aclara que él no elimina las sustancias del mundo y mucho menos de su filosofía, "No ha de acusárseme de sacar la Sustancia fuera del Mundo razonable. Sólo rechazo el sentido Filosófico".[24] Berkeley tenía claro que la palabra sustancia no conllevaba problema alguno, el problema —para él— radicaba en el significado que algunos le daban a dicho término, por eso, y luego de revisar detenidamente los *Comentarios*, me queda claro que el nacido en Kilkenny ya presuponía en éstos que el espíritu era una sustancia, lo que no significa que no haya tenido dudas que lo hicieran por momentos recular.

1.1. Algunos problemas en torno al espíritu

A partir de mi lectura de los *Comentarios* considero que Berkeley concibe con cierta claridad el hecho de que el espíritu sea una sustancia, aunque

[23] En *CF* 287 Berkeley iterará esto mismo, a saber, que la extensión "no puede concebirse sin una *sustancia percipiente*". Hago hincapié con las cursivas en la concepción de sustancia, presente desde el primer cuaderno de los *Comentarios*.

[24] *CF* 517.

—como ya señalé— no tenga certeza al respecto; sin embargo, no puedo dejar de mencionar que existen opiniones contrarias a la mía que sostienen que en los cuadernos, a diferencia de los *Principios*, la mente no es concebida como sustancia sino más bien como cúmulo (tal y como la concibió Hume).[25] Estas interpretaciones se basan sobre todo en las notas 577 a 581 y en la nota 637, siendo la 580 especialmente importante porque es allí donde aparece la mente como cúmulo (*congeries*): "+ La mente es un cúmulo de Percepciones. Quita las Percepciones y quitas la Mente pon las Percepciones y pones la mente". En la entrada subsiguiente Berkeley reafirma esto: "+ Dices que la Mente no es las Percepciones, sino esa cosa que percibe. Te respondo que te engañan las palabras esa y cosa éstas son palabras vagas vacías sin un significado".[26] Por último, en la entrada 637 parece que el de Kilkenny rechaza que deba haber una sustancia pensante, "Dices debe haber una sustancia pensante. Algo desconocido que percibe, soporta y mantiene las Ideas unidas. Yo digo, muestra que hay necesidad de esto y por mí lo tendrás. No me interesa quitar cualquier cosa en la que pueda ver la más mínima razón para pensar que deba existir". La última parte de la nota resulta especialmente relevante porque denota, contrario a estas interpretaciones, que Berkeley estaba dispuesto a aceptar la sustancialidad de la mente siempre y cuando se demostrara la necesidad de ello, algo que —me parece— él mismo vio y plasmó en sus cuadernos.

Un par de buenos ejemplos de la postura que sostiene que en los *Comentarios* no aparece un espíritu sustancial son, en primer lugar, el artículo de Muehlmann *The Substance of Berkeley's Philosophy* donde se arguye que hay un "cambio dramático" en Berkeley entre la noción de espíritu sostenida en los *PC* y la sostenida en las obras publicadas. Muehlmann parte de la interrogante de por qué el irlandés avaló la concepción sustancial de la mente, cuando escribió sus *Principios*, si sostenía lo contrario en los *Comentarios*. La tesis central del artículo es que Berkeley nunca abandonó

[25] Véase *CF* 576-582, y J. A. Robles, *op. cit.*, p. 123. En I, IV y VI del *Tratado de la naturaleza humana* Hume recupera la noción de "mí mismo" como conjunto de percepciones o haz (*bundle*) de ideas. *Cf.* David Hume, *A Treatise of Human Nature*, [2001], p. 1644.

[26] *CF* 581.

su concepción de espíritu como conjunto (*bundle*) de "episodios de volición y sucesos de ideas"; más bien —sostiene— al publicar su *Tratado* prefirió ocultarlo para evitar problemas con la jerarquía eclesiástica.[27] A diferencia de estas interpretaciones considero que lo que muestran las notas de los cuadernos es 1) que, si bien es cierto que Berkeley aún no definía su noción de sustancia espiritual, ya estaba en vísperas de hacerlo (lo cual se ve en los propios *Comentarios*), y 2) que la tesis ideísta lockeana aún estaba presente, por eso el filósofo aún no postulaba la sustancialidad de la mente, ya que suponía que la sustancia pensante era algo desconocido puesto que no tenía idea de ella. Desde mi perspectiva el camino de la definición está lleno de incertidumbres y reticencias, pero eso no conlleva necesariamente cambios paradigmáticos sino, en muchas ocasiones, lentas y paulatinas delimitaciones, tal como fue el caso de la concepción sustancial de la mente.

[27] Muehlmann arguye que el irlandés nunca tomó en serio el análisis sustancial de la mente, por eso rechazó la sustancia como *substratum* o soporte, aunque sí aceptó la existencia de un soporte entendido como 'combinación de partes o cualidades sensibles' (que sirvió a su noción de mente como cúmulo), lo que dio como resultado que el 'soporte' de Berkeley fuese distinto al soporte tradicional entendido como sustancia. Más que negar que Berkeley introdujera la sustancia mental, el autor alega que al introducirla se generaron varias dificultades porque no concordó con muchas secciones claves de los *Principios*, sin embargo decidió mantenerla porque necesitaba 1) distinguir las mentes de los objetos sensibles para comprometerse con el sentido común, y 2) asegurar la "mera posibilidad" de que los cuerpos de las personas pudieran existir independientemente de sus mentes.

Para Muehlmann (*op. cit.,* p. 103), Berkeley introdujo la sustancia mental para apoyar la idea de que su filosofía no se oponía al "realismo del sentido común" porque aseguraba "la realidad de las cosas materiales". Más aún, el ocultar la concepción de la mente como cúmulo se debió a que no encajaba con el dogma teológico. Aunque Muehlmann se apoya en los *Comentarios* para defender su hipótesis, no hay ninguna nota que sea clara al respecto, salvo aquellas que indican que debe tener "cuidado" con el término persona, Dios o con los teólogos (lo que da pie a que el comentarista asuma que el deseo de evitar cualquier conflicto con la Iglesia muestra que desde entonces existía el anhelo de un puesto importante en ella). Según el autor, se introdujo la sustancia mental para explicar la identidad personal de forma consistente con el dogma religioso, ya que si una mente era una mera colección de episodios mentales (de percepción, pasión y volición), entonces era difícil que sirviera para explicar el concepto teológico de alma —que requería de un fundamento que brindara existencia continua, como sería la sustancia. Muehlamn, pues, afirma que Berkeley no se sirvió de la sustancialidad de la mente para garantizar sus postulados metafísicos, sino más bien por la prudencia "extrafilosófica" de evitar conflictos con la Iglesia.

El otro ejemplo que quiero mencionar aparece en el apartado *El espíritu como entendimiento* del libro *Estudios berkeleyanos*,[28] donde Robles arguye que, debido a la tesis semántico ideísta, Berkeley sostuvo en los *Comentarios* la concepción de mente como un conjunto de ideas, porque al no haber idea de sustancia, por tratarse de un concepto difuso y poco claro, y requerir toda palabra significativa de una idea, el filósofo irlandés no quiso hacer que la mente fuese una sustancia ni un soporte de nada, y por eso prefirió concebirla simplemente como cúmulo.

Pese a lo interesante de estas dos lecturas considero que en los propios *Comentarios* se puede ver la inclinación de su autor por la sustancialidad del espíritu, como cuando afirma que "M.S La sustancia del cuerpo la conocemos, la sustancia del Espíritu no la conocemos pues nos es incognoscible al ser *purus actus*".[29] Podría argumentarse que en esta nota el propio Berkeley reconoce que no conocemos la sustancia del espíritu, empero, señalo en mi favor que del hecho de no conocerla no se sigue que no exista o que el propio autor la niegue. Casi al final de los cuadernos vuelve a surgir esta cuestión, sin embargo no sólo no aparece rechazo alguno de la sustancia espiritual, sino que más bien asoma una opinión favorable respecto a su conocimiento: "S La Sustancia de un Espíritu es que él actúa, causa, induce opera o si lo desea (para evitar los sofismas que puedan formularse sobre la palabra él) actuar, causar, inducir, operar su sustancia no es cognoscible pues no es una Idea".[30] Parece que si en algún momento la tesis semántico ideísta le impidió a Berkeley conocer el alma, por no tener idea suya, ahora, hacia el final de los *Comentarios*, ya tiene claro que del alma o espíritu no se tiene idea, por lo que la cuestión dejó de ser un problema, y menos lo fue cuando en la nota 887 muestra confianza en que se pueden tener "Ideas de cosas espirituales", aunque éstas no puedan definirse rigurosamente. Con esta última nota, la penúltima de los cuadernos, el de Kilkenny no sólo abandona definitivamente la tesis semántico ideísta que Robles apuntó en su libro, sino que también reconoce la sustancialidad del espíritu al entenderlo como cosa, y de paso deja entrever la teoría del lenguaje emotivo que el irlandés desarrolló años después en su *Alcifrón*.

[28] *Cf.* J. A. Robles, *op. cit.*, pp. 120-124.

[29] *CF* 701.

[30] *CF* 829.

2. El espíritu en los *Principios*: características definitivas[31]

A partir del *Tratado* de 1710, Berkeley establece las características finales de los espíritus, mismas que se presentan a lo largo del libro, pero sobre todo, de manera resumida, en algunos de los parágrafos que lo conforman; conviene por tanto remitirse a dichas entradas para ver con toda claridad cuáles son las cualidades propias de los espíritus según la ontología definitiva berkeleyana.

2.1. El espíritu como sustancia[32]

Más allá del debate de si Berkeley defendió honestamente la sustancialidad del espíritu o simplemente lo hizo como parte de un plan 'extrafilosófico', lo cierto es que en la obra publicada, que comprende la ontología definitiva, sostuvo la concepción de espíritu como sustancia finita, de manera que así lo abordaré en este apartado.

Como se sabe, la "Introducción" a los *Principios del conocimiento humano* tuvo por objetivo criticar la doctrina de las ideas abstractas, por lo que la aparición de la ontología definitiva se dio propiamente en el cuerpo del texto. Desde un inicio, en el segundo parágrafo, el espíritu aparece como aquello que "conoce o percibe" las ideas u objetos del conocimiento, y que ejerce diversas operaciones sobre ellas como el querer, imaginar o recordar, lo que lo convierte en un "ser activo y perceptor"[33] al que Berkeley denominó, indistintamente, "mente, espíritu, alma o yo mismo". Con esas palabras, según afirma el propio irlandés, no se refiere a ninguna idea sino a algo totalmente distinto de ellas, esto es, "en donde existen" o "mediante

[31] Me baso en el *Tratado* debido a que las características definitivas de los espíritus se presentan por vez primera en dicho libro.

[32] Pese a que Berkeley casi no utiliza la expresión "espíritu finito", salvo por ejemplo en el parágrafo 98 de los *Principios*, para esta sección es útil usarla porque deja claro la diferencia entre la sustancia espiritual finita y la sustancia espiritual infinita o Dios.

[33] También en los *Diálogos* se reiteran estas características del espíritu, "Ph. ¿Cuántas veces tengo que repetirte que conozco o soy consciente de mi propio ser, y que yo mismo no soy mis ideas sino algo más, un principio pensante y activo que percibe, conoce, quiere y actúa sobre las ideas?" George Berkeley, *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, p. 233.

lo cual son percibidas". El espíritu, en tanto ser activo,[34] tiene entonces la capacidad de percibir y con ello de proveer de existencia a las ideas, pues es capaz de poseerlas; que los espíritus doten de existencia[35] al percibir resulta ser una oración comprensible, empero, con el propósito de aclarar aún más este enunciado conviene preguntarse a qué se refiere Berkeley con el término percibir.

En el parágrafo cuarto aparece parte de la respuesta a la anterior interrogante, cuando el mismo filósofo se pregunte afirmando "¿Y qué percibimos además de nuestras propias ideas o sensaciones?" Se colige de la cita que con percibir el autor se refiere tanto a la percepción sensible, que a través de los sentidos capta sensaciones, como a la percepción inteligible, que a través del intelecto capta ideas ("pues tener una idea es lo mismo que percibir", tal y como él afirma.[36] Gracias a que la percepción dota de existencia a lo sensible y a lo inteligible tiene sentido decir, respectivamente, que "la mesa sobre la que escribo existe, es decir, la veo y la palpo; y si estuviera fuera de mi despacho diría que existe, queriendo dar a entender con ello que si estuviese en el despacho podría percibirla, o que algún otro espíritu

[34] Para Laura Benítez Grobet ("El espíritu como principio activo en Berkeley", en *Análisis Filosófico*, vol. VI, núm. 1, pp. 27-28), decir que la mente es activa equivale a explicitar "sus principios de actividad, sus funciones y operaciones básicas". El primer punto tiene que ver con que "la acción de la mente se despliega a partir del principio activo de la voluntad y se remite a dos polos básicos [no del todo disociados]: el entendimiento que genera todas las operaciones intelectuales, y la volición que genera todas nuestras pasiones, sentimientos, deseos, fantasías, etc." El segundo punto, las "funciones", tiene que ver con el "idear, sentir, querer, recordar, imaginar y percibir". En cuanto a las "operaciones básicas", éstas pueden reducirse a pensar y percibir (con sus respectivas acepciones y características).

[35] Un artículo interesante sobre la noción de existencia y sus diversas acepciones en los *CF* y en los *Principios* es el de Alejandro Herrera. Allí, al hablar de la relación entre existencia y espíritu, el autor afirma que "existir es ser activo (o inactivo), pero que [*sic*] la acción puede ser de dos clases distintas, a saber, percepción, si proviene del entendimiento, o volición, si proviene de la voluntad" (Alejandro Herrera Ibáñez, "La noción de existencia en la ontología de Berkeley", en *Análisis Filosófico*, vol. VI, núm. 1, 19). La conclusión a la que llega Herrera respecto al término existencia es que en la filosofía de Berkeley dicha noción es ambigua y "multívoca", es decir, "no es monádica sino que parece ser relacional o, en todo caso, una propiedad disyuntiva compleja". A. Herrera Ibáñez, "La noción de existencia en la ontología de Berkeley", en *op. cit.*, p. 22.

[36] *PCH* 7.

la percibe actualmente"[37] y, respecto a lo inteligible, que "Así imagino el tronco de un cuerpo humano sin sus miembros o concibo el olor de una rosa sin pensar en la rosa misma".[38]

Por otro lado, la percepción hace posible el conocer, lo que a su vez reafirma la particularidad del espíritu como ser activo. A través de la percepción se conoce, por ello se puede afirmar que las cosas existen cuando son percibidas o conocidas, lo que implica que percibir es equiparable a conocer; empero, este conocer conlleva implícitamente el actuar porque sólo siendo activo se conoce y, cabe añadir, sólo en la actividad se percibe, por eso "Actuar es o bien percibir o bien crear o inducir percepciones en otras mentes [de Dios a los hombres] o en nosotros mismos [mediante la imaginación]".[39] Es precisamente el hecho de que la mente perciba, y mediante la percepción conozca y dote de existencia, lo que lleva sostener que ninguno de los cuerpos que componen el mundo puede subsistir sin una mente, puesto que "su ser es ser percibidos o conocidos";[40] evidentemente esto se aplica tanto a las entidades extramentales, es decir, a cualquier objeto externo como sería la materia,[41] como a las intramentales, es el caso de las ideas o los números (que no son otra cosa que "una invención de la mente" porque son siempre relativos al entendimiento humano [razón por la cual el irlandés criticó a todos aquellos que les otorgaban existencia absoluta independiente de la mente]).

[37] *PCH* 3.

[38] *PCH* 5.

[39] A. Herrera Ibáñez, "La noción de existencia en la ontología de Berkeley", en *op. cit.*, p. 18.

[40] *PCH* 6. Con el "esse est percipi aut percipere" se establece el nuevo principio del inmaterialismo.

[41] En el caso de la materia, aunque ésta fuese concebida como una cosa extramental eso no implicaría, desde la perspectiva de Berkeley, que no fuese una idea en la mente ya que para existir tendría que ser percibida sensible o intelectualmente, y hay que recordar que sólo se perciben ideas. Por lo tanto, si se le percibe y conoce es gracias a que es una idea en la mente, por eso "Cuando nos esforzamos al máximo en concebir la existencia de cuerpos externos estamos contemplando sólo nuestras propias ideas". Mi razonamiento se sigue de lo dicho por Berkeley en *PCH* 18, 19 y, sobre todo, 23. Específicamente del parágrafo 23, desarrollado también en el primero de los *Diálogos*, se desprende el llamado "Master Argument", razonamiento considerado por Berkeley como autosuficiente para establecer su "idealismo básico", esto es, "que los objetos cotidianos no pueden existir sin una mente que los perciba". *Cf.* Talia Mae Bettcher, *Berkeley: A Guide for the Perplexed*, pp. 38-41 y 50-54.

Una característica importante del espíritu es que “siempre piensa”; precisamente el estar pensando, y con ello percibiendo, conociendo y dotando de existencia, hace que no se pueda separar “la existencia de un espíritu de su actividad pensante o *cogitation*”, tal y como se afirma en el parágrafo 98 del *Tratado*. La característica del pensar[42] permite complementar la definición del espíritu para entenderlo ahora como “aquello que piensa, quiere y percibe”,[43] es decir, como un “ser activo, cuya existencia no consiste en ser percibido sino en percibir ideas y en pensar”.[44] La combinación entre percibir ideas y pensar hace posible que el espíritu se percate de que el tiempo no es otra cosa que la “sucesión de ideas en nuestra mente”[45] y, a partir de esto, pueda reflexionar sobre sí mismo para darse cuenta de su propia finitud, esto es, de que “la duración de cualquier espíritu finito es estimada por el número de ideas o acciones que se suceden unas a otras en el mismo espíritu o mente”.[46]

El espíritu, en tanto activo y perceptor, dota de existencia a las cosas o ideas porque éstas —algo importante— no pueden existir sin una mente que las perciba. Esta característica de fungir como soporte y receptáculo de percepciones es lo que lo convierte en sustancia (término usado por Berkeley precisamente como “soporte o sujeto” de ideas), y más aún, en la única, ya que —arguye— “no existe ninguna otra sustancia que el espíritu o lo que percibe”.[47] El que la mente sea sustancia se demuestra porque todas las cosas, conformadas por la unión de cualidades primarias y secundarias,[48] no son más que ideas percibidas por los sentidos, y lo percibido sensiblemente, junto con lo percibido inteligiblemente, no puede existir más que en una mente perceptora; de ahí que la mente o espíritu al ser la encargada

[42] En su artículo sobre el espíritu activo, Laura Benítez (“El espíritu como principio activo en Berkeley”, en *op. cit*., p. 28) sostiene que el pensar tiene varios significados para Berkeley: “a) Pensar es recibir percepciones o ideas sensibles”, “b) Pensar es destacar objetos, elaborar conceptos, inferir leyes”, “c) Pensar es formar a voluntad fantasías y recuerdos” y “d) Pensar es tener nociones de sustancias activas, de operaciones, de relaciones”.

[43] *PCH* 138.

[44] *PCH* 139.

[45] *PCH* 98.

[46] *Idem.*

[47] *PCH* 7.

[48] *Cf. PCH* 10.

de captar, mantener y dar existencia a lo percibido se convierta en su sostén y soporte, es decir, en una sustancia, lo que explica el por qué Berkeley afirma que "un espíritu es la única sustancia o soporte en que los seres no pensantes o ideas pueden existir".[49] Esta "única sustancia" (que convierte al espíritu en un "agente subsistente por sí",[50] no es corpórea ni material, sino todo lo contrario, es "activa, simple y no compuesta", "incorpórea" e "indivisible", y por eso es espiritual; precisamente su ser espiritual es lo que permite denominarle además de mente o espíritu "alma humana", y equipararla por momentos con la voluntad. El propio Berkeley enriqueció su definición de espíritu al decir que se trata de "un ser simple, indivisible, activo: en tanto que percibe ideas se le denomina entendimiento y en tanto que las produce u opera sobre ellas se denomina voluntad".[51] Esto significa que el espíritu está integrado por dos facultades, una receptora y otra actuante cuyo objeto es, respectivamente, recibir las ideas del sentido y operar sobre las ideas de la reflexión.

Si el espíritu recibe ideas pero también las produce y opera sobre ellas entonces también las causas, puesto que es capaz, gracias a la experiencia, de asociar unas con otras para formar nuevos conjuntos de ideas o cosas. Si bien esto explica el origen de las ideas de la memoria y la imaginación, no lo hace respecto a las ideas percibidas por los sentidos, ya que no son causadas por el propio espíritu, pues "no tienen una dependencia semejante de mi voluntad",[52] es decir, no obedecen a sus propios designios; por eso se colige que "son suscitadas por la voluntad de otro espíritu más poderoso"[53] que siempre las percibe. El hecho de que este espíritu perciba, y con ello mantenga permanentemente a las ideas sensibles, permite decir que es una "mente eterna", y el orden, firmeza y concatenación de dichas ideas muestra que también se trata de una mente "más sabia" que los espíritus humanos; lo que lleva a Berkeley a concluir que tal espíritu es en realidad un "espíritu

[49] *PCH* 135. Conviene recordar el artículo de Muehlmann o el libro de Robles, ambos sobre el tema de la sustancia espiritual, para tener en cuenta algunos problemas que se desprenden del mismo.

[50] *PCH* 137.

[51] *PCH* 27.

[52] *PCH* 29.

[53] *PCH* 33.

rector".[54] Por consiguiente, aparte del espíritu creado o finito existe también una sustancia infinita y eterna llamada Dios, gracias a la cual el alma humana —arguye— resulta ser "incorruptible" e 'imperecedera', es decir, "naturalmente inmortal".[55]

2.2. El espíritu sustancial como ser activo

De las diversas características del espíritu acaso la más importante, por estar a la base de todas las demás, es la de ser activo, cualidad reiterada en este escrito que se desprende, de hecho, de la propia sentencia berkeleyana *esse est percipi aut percipere*, pues con ella se distinguió lo activo de lo inactivo o, en términos del irlandés, al espíritu perceptor (activo) de las ideas percibidas (pasivas).[56] La actividad, por tanto, es lo que hace posible que el espíritu sea lo que es,[57] ya que gracias a aquélla éste pasa a ser una sustancia que produce y opera sobre las ideas, razón por la cual es considerada la sustancia activa por antonomasia. Precisamente por ser tan importante la cualidad de ser activo es por lo que resulta necesario detenerse y ahondar en ella.

Como se ha mencionado, el espíritu es considerado un ser activo constituido de dos facultades que se distinguen una de la otra por su función,

[54] *PCH* 32.

[55] *PCH* 141.

[56] Para ahondar sobre el tema del espíritu activo y el conocimiento del mundo, véase George Pitcher, *Berkeley*, y Ernst Cassirer, *La filosofía de las formas simbólicas*. En la primera y segunda parte de la Introducción, Cassirer abordó la cuestión de cómo el sujeto (activo) construye el objeto, es decir, cómo configura el mundo para hacerlo cognoscible, y cómo de esto surge el problema epistémico de la objetividad del conocimiento.

Por otro lado, es importante recordar que filósofos como Descartes y Locke influyeron en el interés de Berkeley por el tema de la mente, sobre todo por sus operaciones y por su condición de ser activa y dinámica.

[57] "Una de las más significativas, si no la que más, de las actividades del espíritu es el lenguaje", dice F. T. Kingston (*The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*, p. 112). Es precisamente por la actividad que el espíritu cuenta con lenguaje, algo fundamental tanto para su subsistencia y para comprender el lenguaje natural que lo acerca a Dios, como para distinguirlo de los demás espíritus finitos al hacer de él un ser sociable.

y que son denominadas 'voluntad' y 'entendimiento'.[58] Cuando se habla de este último, tanto en los *Comentarios* como en los *Principios* e incluso en los *Diálogos*, se hace en términos de pasividad, debido sobre todo a que cumple la función de ser el que "percibe las ideas".[59] Si el entendimiento es perceptor o receptor de ideas que no produce (las ideas del sentido), entonces se podría colegir que no es activo. El problema de esto radica en que si el entendimiento es pasivo, y es a la vez parte de la mente, entonces no todo en ella es activo, lo que no concuerda con lo afirmado constantemente por el irlandés, a saber, que la mente es actividad ante todo.

De lo anterior surge una primera interrogante: si la mente es activa ¿cómo es posible que contenga una parte pasiva? Esta duda se incrementa aún más si uno se remite a la carta del 24 de marzo de 1730, escrita por Berkeley durante su estancia en Rhode Island (una de las trece colonias de Gran Bretaña en América del norte). En dicha misiva el irlandés le escribió a su amigo americano, el revendo Samuel Johnson, afirmando que la mente es activa y pasiva a la vez: "no tengo duda —dice— de que el alma del hombre es tanto pasiva como activa".[60] Aunque la cita corrobora o aclara que pasividad y actividad están en el alma, no se explica cómo se da en ella esta relación activo-pasivo; por lo tanto, en aras de intentar resolver esta cuestión, de cómo el espíritu siendo activo tiene a su vez algo pasivo, conviene trocar la primera pregunta por la siguiente, ¿en qué sentido el entendimiento, esto es, la parte supuestamente receptora y pasiva, es parte de algo puramente activo como el espíritu?[61]

Hay algunas notas de los *Comentarios* que atizan aún más las dudas que originan preguntas como las anteriores, ya que plantean la posibilidad de

[58] Véase *CF* 587, 643, 681, 708, 806, 808, 614 a 615a, 829, 848 y 850; *PCH* 27; *Dialogues*, I, p. 196.

[59] *PCH* 17.

[60] Marc A. Hight, *The Correspondence of George Berkeley*, p. 319.

[61] Carmen Nols (*Zeichenhaften Wirklichkeit. Realität als Ausdruck der kommunikativen Präsenz Gottes in der Theologie George Berkeleys*, p. 219) responde a este problema arguyendo que "la disposición actividad-pasividad en el espíritu finito se resuelve (*Auflösung*) con la inclusión de las relaciones con Dios, pues la relación Dios-hombre establece como norma cualitativa que la actividad del espíritu finito es limitada, mientras que sólo el espíritu infinito es completo y por ello le corresponde una actividad ilimitada. El espíritu finito, como creación de Dios, se mantiene pasivo en su relación con Éste".

que el entendimiento y la voluntad representen dos facultades opuestas, una activa y otra pasiva. Por otro lado, también hay otras notas que son útiles para dar una respuesta plausible a dichas interrogantes, porque abren la posibilidad de que Berkeley no avalara del todo la división tajante, que aparece como tal en sus obras publicadas, entre una parte activa de la mente y otra parte pasiva. Al respecto, en la nota 614 se lee lo siguiente, "*el Entendimiento no es distinto de las percepciones o Ideas particulares", e inmediatamente añade en 614a, "* Si se toma el Entendimiento como una facultad realmente no es distinto de la Voluntad". Si bien queda claro que voluntad y entendimiento no son la misma cosa, parece —por lo dicho— que hay una cierta equiparación entre una y otra que las hace no ser del todo diferentes.

A partir, sobre todo, de dos anotaciones en los *Comentarios*, es que parece posible lanzar la hipótesis de que voluntad y entendimiento tienen algo en común, además de ser las partes constitutivas del espíritu. Así, en *PC* 841 se lee "S. Me parece que Voluntad y entendimiento, Voliciones e Ideas no pueden separarse, que no es posible que ninguna sea sin la otra". Hay, sin embargo, una anotación anterior que me parece la más intrigante, porque lo que dice parece contrario a lo que el propio Berkeley expresó en reiteradas ocasiones, aunque a la vez resulta fundamental porque gracias a ella es posible dar una respuesta a la interrogante planteada. En *PC* 821 aparece lo siguiente: "S. El Entendimiento es de alguna manera una Acción". Hasta este momento, parecía claro que en la filosofía berkeleyana la voluntad representaba la parte activa de la mente mientras que el entendimiento era la parte pasiva; empero, la nota anterior parece mostrar que lo anterior no es del todo exacto ya que el entendimiento presenta una cierta actividad, por lo que surge de inmediato la pregunta, ¿qué tipo de actividad contiene el entendimiento? La respuesta no aparece en los *Comentarios* sino en el parágrafo 16 del *Tratado*, donde Berkeley, criticando las ideas abstractas, habla sobre las medidas de los ángulos de un triángulo y reconoce que

> […] debe reconocerse que un hombre puede considerar una figura exclusivamente como triangular, sin prestar atención a las cualidades particulares de los ángulos o a las relaciones entre los lados. Hasta aquí se puede abstraer, pero esto no probará que pueda formarse una idea gene-

> ral abstracta inconsistente de triángulo. De la misma manera podemos considerar a Pedro en tanto que hombre o en tanto que animal sin forjar la antes mencionada idea abstracta de hombre o animal, en tanto que no se considera todo lo que se percibe.[62]

Esta nota contiene la respuesta a la interrogante sobre el entendimiento o parte pasiva de la mente al mencionar que ésta puede *considerar*. Lo que esto implica es que el entendimiento, además de recibir o percibir pasivamente ciertas ideas, como sería una figura triangular, simultáneamente tiene la capacidad de considerar, es decir, de juzgar, estimar y por ende elegir activamente cuáles de esas ideas tomar en cuenta. Este 'considerar' o 'fijarse en' algunos aspectos del mundo, algo que ya había mencionado Locke en su *Ensayo*,[63] constituye una especie de "percepción selectiva".[64] El espíritu, y por consiguiente el entendimiento, es activo en tanto que de los objetos del mundo puede seleccionar, esto es, percibir selectivamente ciertas características presentes en un objeto con exclusión de las demás;[65]

[62] *PCH* 16. El haber sido consciente de la importancia de este parágrafo se lo debo a la lectura del libro *Estudios berkeleyanos*, pues en una nota a pie de página Robles habla de la"percepción selectiva", derivada de algunas notas de los *Comentarios* y del § 16 de la "Introducción" a los *Principios*. *Cf.* J. A. Robles, *op. cit.*, p. 65, nota 4).

[63] En el *Ensayo* Locke también hace referencia a la 'percepción selectiva de los objetos físicos' pero como parte de la capacidad de abstraer. Allí menciona que "la mente hace que las ideas particulares, recibidas de objetos particulares, se conviertan en generales, lo que se hace considerándolas tal como están en la mente esas apariencias, o sea, separadas de toda otra existencia y de todas las circunstancias de la existencia real, como son el tiempo, el lugar o cualesquiera otras ideas concomitantes. […] Así al observar hoy el mismo color en la cal o en la nieve que ayer recibió la mente de la leche, ella considera solamente esa apariencia, la hace representante de todas las ideas de esa clase y dándole el nombre de blancura significa, mediante ese sonido, la misma cualidad donde quiera que se imagine o que se encuentre y es así como se forman los universales, sean éstos ideas o términos". John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding en British Empirical Philosophers*, pp. 65-66.

[64] Kingston, por ejemplo, critica a J. D. Mabott por haber expresado la opinión, a partir de algunas notas de los *PC*, de que percepción o entendimiento implican en Berkeley pasividad. Para Kingston "el espíritu es simple y 'todo de una pieza', y por tanto no se puede separar voluntad de percibir, etc. El espíritu no admite modos o abstracciones". F. T. Kingston, *op. cit.*, p. 159.

[65] La 'percepción selectiva' se aplica a cualquier objeto de conocimiento, como pueden ser los números; por ello en *4.3.3.1 Aplicación de números*, Robles sostiene que para Berkeley

lo que implica que en la 'atención' o percepción selectiva —sostiene Robles— "hay una fuerte relación entre el mundo perceptual y el sujeto que lo percibe, en el sentido que el mundo no impone sino […] 'sugiere' posibilidades de agrupación. La determinación final proviene del sujeto. Éste es quien decide qué alternativa adoptar y, conforme a ella, aplica números o bien erige como representante, *conforme a esa alternativa*, al objeto que tiene ante sí".[66]

Una respuesta que complementa la anterior es dada por Laura Benítez, quien en su artículo *El espíritu como principio activo en Berkeley*,[67] se plantea que el hecho de que las ideas se adquieran a través de la percepción sensible, es decir, mediante la recepción pasiva de ideas, plantea el problema de si la percepción de lo dado conlleva pasividad de la mente. Con el fin de dotar al entendimiento de actividad receptiva, y con ello conservar la facultad de obrar como aspecto fundamental del espíritu, la autora plantea que en vez de hablar de recepción pasiva se debería hablar de adquisición de ideas, lo que traería como consecuencia que —señala— "percibir no sería recibir, sino adquirir ideas en un sentido disposicional".[68] Esto, de manera semejante a lo planteado anteriormente, conllevaría actividad por parte del entendimiento, ya que pese a la recepción pasiva de ideas, tendría que seleccionar qué perceptos percibir y cuáles dejar fuera de la percepción, lo que impediría aceptar la tesis de que hay aspectos pasivos en la mente activa. Para reforzar todavía más esto, Benítez afirma que para formar objetos el espíritu se sirve de "perceptos mediatos y posibles", ya que la percepción de un objeto, al no estar cerrada, puede incrementarse porque hay ideas nuevas que enriquecen el conocimiento. Esto traería como consecuencia que el proceso para constituir objetos por parte del sujeto activo iría "de la mera delimitación de perceptos mediante las reglas mentales de asociación, hasta la constitución de familias de perceptos que se enriquecen con perceptos

---

"la unidad es una idea que surge de la manera como 'consideremos' el mundo —depende del sujeto—". J. A. Robles, *op. cit.*, p. 96.

En cuanto a la percepción selectiva aplicada a los números Robles comenta que ya aparece el tema en los *CF* 104 y 110.

[66] J. A. Robles, *op. cit.*, p. 98.

[67] L. Benítez, "El espíritu como principio activo en Berkeley", en *op. cit.*, pp. 23-34.

[68] *Ibid.*, p. 28.

posibles y mediatos y en la que intervienen procesos del entendimiento como la suposición o la inferencia".[69] Este hecho constataría, respecto a la cuestión inicial, que el entendimiento no es del todo pasivo, con lo cual no habría incongruencia alguna en la concepción defendida por Berkeley en su obra publicada, a saber, que el espíritu es ante todo un ser eminentemente activo.

Conclusión

A lo largo de este escrito analicé un concepto clave dentro de la filosofía inmaterialista de George Berkeley, el de espíritu, y para ello decidí basarme principalmente en dos obras, una no publicada, los *Comentarios filosóficos* (que contiene en ciernes toda la filosofía del irlandés), y otra publicada, el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*.

En cuanto a la primera obra es difícil encontrar en ella una postura predominante sobre lo que haya sido para Berkeley el espíritu o la sustancia espiritual, lo cual se debe a que, al haber tantas notas sobre el tema, aparecen en ellas diversas concepciones que llegan incluso a contradecirse. Si bien esto ha llevado a sostener que no es posible afirmar que en los *Comentarios* haya una postura definitiva sobre el tema del espíritu, lo cual es cierto y es fácil de ver si uno sigue el orden actual de las notas tal y como fueron ordenadas por los comentaristas Fraser, Lorenz, Johnston, Wild y Luce, eso no significa —como traté de mostrar en la primera parte del artículo— que no barruntara ya, desde sus años de juventud, una noción de espíritu como sustancia acorde a su futura filosofía inmaterialista, que si bien aún no definía por completo es un hecho que ya tenía en mente para los años 1707-1708.

En la segunda parte del artículo quise mostrar la concepción definitiva del espíritu, que el irlandés sostuvo en su obra publicada, básicamente en sus *Principios* de 1710. A la par que mostré la concepción definitiva que hace del espíritu un ser sustancial, analicé algunos aspectos fundamentales, ya de la sustancia espiritual, que pese a resultar problemáticos, hasta incluso contradictorios, una vez que se los inquiere resultan no sólo no ser paradójicos sino de hecho bastante coherentes, pues responden eficazmente a la estructura misma del inmaterialismo berkeleyano.

[69] *Ibid.*, p. 33.

Actividad y pasividad en Berkeley

Sébastien Charles
Université du Québec à Trois-Rivières, Canadá
Sebastien.Charles@uqtr.ca

Abstract: This paper studies the human mind activity from an ontological framework given by God's mind. Secondly, it studies the human mind's passivity from the physical point of view. Finally, we will defend the interpretation that Berkeley's conception about an active and passive mind implies not only an ontological dimension, but also an affective one.

En el capítulo 5 de sus *Estudios berkeleyanos*, José Antonio Robles se interesó por la génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de Berkeley, colocándose así al interior de una reflexión sobre la naturaleza de la mente berkeleyana, así como sobre la relación que ésta mantiene con sus ideas. Allí, Robles se ocupa en particular de la progresión propia de los *Comentarios filosóficos*, donde Berkeley termina por formular una concepción sustancialista de la mente tras haber adoptado una concepción protohumeana, según la cual la mente se reduce a sus manifestaciones, el entendimiento a las ideas y la voluntad a las voliciones, tesis que tiene como consecuencia que la mente se presente como "*a congeries of perceptions*" [un cúmulo o conglomerado de percepciones], lo cual no carece, por supuesto, de relación con el "*bundle of perceptions*" [haz de percepciones] de Hume.[1] Si bien esta lectura es esencial para comprender la noción que Berkeley se hace de la mente, no es menos cierto que deja de lado la cuestión de sus propiedades, especialmente el hecho de que ésta pueda ser a la vez activa y pasiva, lo cual nos deja con muchas interrogantes. Con el objetivo de intentar comprender mejor cómo es que Berkeley puede sostener tal paradoja, y de enriquecer así el valioso análisis propuesto por José Antonio

[1] José Antonio Robles, *Estudios berkeleyanos.* El capítulo en cuestión reúne dos artículos previamente publicados en *Dianoia*, en 1984, y en *Contextos*, en 1986, lo cual muestra que el interés de Robles por la cuestión se manifestó relativamente pronto.

Robles, hay que intentar, primero, definir en el plano ontológico lo que constituye la actividad de la mente, lo cual supone pensarla en relación analógica con la actividad de la mente divina; posteriormente, habrá que considerar en el plano físico aquello que Berkeley entiende por pasividad de la mente; finalmente, trataremos de comprender cómo esta extraña concepción de una mente a la vez activa y pasiva posee también una dimensión afectiva, y no únicamente ontológica.

1. El concepto de mente activa según Berkeley

La ontología berkeleyana es una ontología de los grados de ser, donde la actividad desempeña un rol fundamental. En este contexto, el dualismo sostenido por Berkeley desde los *Comentarios filosóficos* es absolutamente singular y merece un breve comentario. Si bien la concepción berkeleyana de la mente se presenta desde el comienzo en continuidad con la de Descartes, Berkeley distingue las operaciones internas en las cuales la mente es activa (las voliciones), de aquellas en las cuales es pasiva (sensaciones o percepciones); y al hacer de las ideas modificaciones o maneras de ser de la mente, la distinción actividad/pasividad se desmarca rápidamente del modelo cartesiano fundado sobre dos sustancias distintas, para adoptar un monismo sustancial donde sólo la mente es activa, siendo a las ideas, al contrario, pasivas; desde este momento, pues, las ideas ya no pueden ser consideradas como modos de la sustancia pensante.[2] Desde esta perspectiva, ser es ante todo percibir, pensar y querer [*vouloir*], es decir, sostener una relación activa con el mundo, pues percibir y pensar son actividad en la misma medida que querer. Ello supone en todo espíritu un entendimiento que percibe las ideas y una voluntad que las produce u opera sobre ellas. De esta concepción de la mente se desprende naturalmente no sólo la existencia de Dios, sino también, en parte, su esencia. Así, a partir de la distinción

[2] *Cf.* Yves Michaud, "La formation de la problématique de la substance spirituelle chez Berkeley", en *Revue de métaphysique et de morale*, 79, 1; Charles McCracken, "Berkeley's Notion of Spirit", en *History of European Ideas*, 7, 6; Laurent Jaffro, "Le *cogito* de Berkeley", en *Archives de philosophie*, 67, y Marc Hight y Walter Ott, "The New Berkeley", en *Canadian Journal of Philosophy*, 34, 1.

entre actividad y pasividad, Filonús muestra a Hilas que es posible llegar a Dios por mediación de las ideas, y pasar de la pura inactividad a una actividad pura, cuya esencia es percibir y querer.

> [A] partir de los efectos que veo que se producen concluyo que hay acciones; y porque hay acciones, voliciones; y, porque hay voliciones, tiene que haber una voluntad. Además, las cosas que percibo deben tener una existencia, ellas o sus arquetipos, fuera de mi mente; pero, siendo ideas, ni ellas ni sus arquetipos pueden existir de otra manera que en un entendimiento; existe, por lo tanto, un entendimiento. Pero la voluntad y el entendimiento constituyen en el sentido más estricto una mente o un espíritu. Por lo tanto, la poderosa causa de mis ideas es, hablando con toda propiedad, un *espíritu.*[3]

Y de los efectos que la naturaleza nos ofrece a la percepción, se derivan cierto número de atributos divinos, como el poder, la sabiduría o inclusive la bondad [*bienveillance*], pues las ideas del mundo sensible son a la vez estables, ordenadas y coherentes, formando un todo que no es otra cosa que las leyes mismas de la naturaleza. Así como estas leyes son todas igualmente significativas para las mentes que las perciben, la naturaleza es el lenguaje mediante el cual Dios se comunica con dichas mentes por medio de sus cuerpos, con el fin de permitirles mantenerse en el ser, buscando aquello que conviene a la preservación del cuerpo y evitando lo que podría dañarlo.

Pero nuestro conocimiento del espíritu divino no se deriva solamente de la manifestación de su potencia en el orden natural, pues ésta también puede ser apreciada de manera analógica a partir de una consideración precisa de las perfecciones que la mente humana es capaz de descubrir mediante la reflexión. Así, en la sección 21 del cuarto diálogo del *Alcifrón*,

[3] *Diálogos*, Works, III: 240. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, en Works, III, p. 240. En adelante, citaremos los textos de Berkeley a partir de la edición de Luce-Jessop, *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne* (desde ahora *Works*). [Las citas en español de los *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* corresponden a la traducción de Gerardo López Sartre, que se encuentra en: George Berkeley, *Comentarios filosóficos / Ensayo sobre una nueva teoría de la visión / Tratado sobre los principios del conocimiento humano / Tres diálogos entre Hilas y Filonús / Alcifrón*, pp. 287-399.]

Berkeley, volviendo sobre la cuestión de la analogía, distingue, con Cayetano, la analogía propiamente dicha (*analogia proprie facta*) de la analogía metafórica (*analogia metaphorica*). Así como la segunda no nos dice nada de la verdadera esencia de la sustancia divina, atribuyendo a Dios, por ejemplo, pasiones humanas o partes del cuerpo humano, la primera nos permite acceder a la esencia divina, si bien de manera proporcional, y nos ofrece la noción más completa posible que de ella que pueden

hacerse los espíritus finitos.

> Pasiones y sentidos, como tales, implican defecto; pero en el conocimiento, como tal, no hay ningún defecto. El conocimiento, pues, en su significado propio y formal, puede predicarse de Dios proporcionalmente, es decir, guardando proporción con la naturaleza infinita de Dios. […] Y, por esta misma analogía debemos entender que pertenecen a la Divinidad todos aquellos atributos que, siendo simples en sí mismos, denotan perfección. Consiguientemente con estas premisas, podemos afirmar que todas las perfecciones que podamos imaginar en un espíritu finito se encuentran en Dios, pero sin ninguna de las impurezas con que se hallan en las criaturas.[4]

Gracias a este conocimiento analógico, podemos atribuir al espíritu divino, además del poder, la sabiduría y la bondad, la unicidad, la eternidad, la infinitud, la permanencia y la inmaterialidad [*l'inétendue*]. Y como parece posible, en la escala de los grados de ser, ascender del espíritu finito al infinito para intentar comprender la naturaleza, se puede también proceder a la inversa y descender de lo perfecto a lo imperfecto para examinar aquel espíritu finito. A pesar de ser asimismo simple, indivisible, incorpórea, incorruptible, y de poseer una verdadera permanencia en el ser —sin la cual no sería una sustancia, sino tan solo una sucesión de percepciones sin unidad ni coherencia—, la mente humana no conoce más que la inmortalidad, y no la eternidad, una actividad limitada en cuanto al número de ideas que puede producir o pensar al mismo tiempo, ideas que no poseen

[4] *Alcifrón*, IV, 21, Works, III: 170. Las citas en español del *Alcifrón* corresponden a la traducción de Pablo García Castillo, que se encuentra en: G. Berkeley, *op. cit.*, pp. 401-748. [Nota del traductor.]

la vivacidad, estabilidad y coherencia de aquellas producidas por la mente divina, y sobre todo una finitud radical que se traduce en una verdadera dependencia respecto a Dios, particularmente respecto a las ideas de las cuales es causa y que están mediadas por el cuerpo que le ha sido asignado. Aquí reencontramos la ontología de los grados de ser —que de cualquier modo no vale sino para las mentes—, pues las ideas también se diferencian las unas de las otras: aquellas producidas por Dios prevalecen sobre aquellas producidas por nuestra voluntad o nuestra imaginación, las cuales suponen la actividad de la mente; éstas, a su vez, sobrepasan a aquellas producidas en el caso de un sueño o un trance, donde la mente parece estar todavía más bajo el yugo del cuerpo, produciendo en consecuencia ideas sin conexión real entre sí.

No obstante sus limitaciones y su finitud, la mente humana se acerca a la divina mediante la actividad que, también a ella, la caracteriza, siendo creadora a su manera, puesto que, mediante la imaginación, cualquiera puede crear nuevas ideas —siempre que las ideas combinadas nos sean contradictorias. Esto diferencia la especie humana de otras especies animales, ya que sólo la mente humana parece capaz de asociar ideas aparentemente desprovistas de cualquier conexión natural —como un caballo y un cuerno en el caso del unicornio— y sin semejanza alguna con un ente real, es decir, percibido.[5] De modo más general, el ser humano se caracteriza ante todo por una capacidad prodigiosa para asociar y combinar ideas, capacidad que sobrepasa el puro ámbito de los datos sensoriales actualmente percibidos, y que atestigua la riqueza de su vida interior. Además, la imaginación, facultad creadora que da cuenta de una verdadera libertad ontológica y de una capacidad de invención casi infinita,[6] es, incluso más que la razón,

[5] *Cf. Comentarios filosóficos*, A 753, *Works*, I: 92 “Pr: si la Composición de Ideas no será esa facultad que sirve de manera central para distinguirnos de los Brutos. Dudo que un Bruto se imagine o pueda imaginar un Caballo Azul o una Quimera”. [Las citas en español de los *Comentarios filosóficos* corresponden a la traducción de José Antonio Robles, que se encuentra en: G. Berkeley, *op. cit.*, pp. 1-106.] [Nota del traductor.] Sobre la concepción berkeleyana del animal, véase nuestro “Animal according to Berkeley”, en S. Parigi, ed., *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*, forthcoming.

[6] *Cf. Querist*, 307, *Works*, VI: 130. “La suma total de todos los otros poderes, sea de disfrute o de acción, que pertenecen al hombre, o al género humano en su conjunto, ¿no es en realidad una cantidad muy estrecha y limitada? Pero, ¿no es la imaginación [*fancy*] ilimitada?

aquello que mayormente aproxima al hombre a Dios, al menos cuando es considerada al nivel de la libertad creativa que le corresponde: "Por qué no podemos concebir que sea posible para Dios crear cosas a partir de la Nada. Ciertamente nosotros de alguna manera creamos siempre que imaginamos".[7]

Mediante su actividad mental, hecha de percepción y voluntad, el hombre participa plenamente en la existencia. No puede decirse lo mismo de las ideas, que representan el grado ontológico más bajo, incluso suponiendo

que la existencia pueda convenirles verdaderamente, dado su carácter evanescente y efímero, que les confiere un estatuto puramente "fenoménico":

> *Cosa* o *ser* es el más general de todos los términos, y en él quedan comprendidas dos especies enteramente distintas y heterogéneas que sólo tienen en común el hecho de ser designadas con el mismo nombre. Estas dos especies son los *espíritus* y las *ideas.* Los primeros son *sustancias activas*, *indivisibles*; las segundas son *seres inertes*, *transitorios*, *dependientes*, que no tienen subsistencia por sí mismos, sino que son soportados por las mentes o sustancias espirituales, y existen en ellas.[8]

Debido a esta distinción ontológica fundamental, que remite a dos maneras de ser totalmente opuestas, definidas por la actividad y la pasividad, es imposible tener una idea del espíritu, ya que ninguna cosa inactiva puede representar o asemejarse a alguna cosa activa. Pero, aunque diferenciados en el plano ontológico, espíritus e ideas están a la par a nivel de la existencia —no puede haber espíritus sin ideas ni ideas sin espíritus, y su persistencia en el ser depende de la voluntad divina— y al nivel del conocimiento —la actividad mental supone la presencia de ideas sobre las cuales trabajar, como si la distinción radical trazada por Berkeley no impidiera una cierta "semejanza" entre estos dos modos de ser. Y el hecho de que Berkeley pretenda, en algunas ocasiones dentro de su obra, que el espíritu humano pueda ser en ocasiones pasivo, refuerza la hipótesis de una posible similitud entre estos dos géneros de ser, a pesar de estar ontológicamente bien diferenciados.

[7] *Comentarios filosóficos*, A 830, *Works*, I: 99.

[8] *Principios*, § 89, Works, II: 79-80. Las citas en español del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* corresponden a la traducción de Carlos Mellizo, que se encuentra en: G. Berkeley, *op. cit.,* pp. 182-286. [Nota del traductor.]

2. El estatuto problemático de la pasividad de la mente

La posibilidad de una pasividad de la mente, que Berkeley considera a nivel de la percepción, nos conduce a abandonar el nivel ontológico por el nivel físico. Pues es efectivamente en la percepción sensible cuando Berkeley es llevado a hablar de la pasividad de la mente humana. Ya Willis Donney se había sorprendido en su momento de la interpretación de Luce,[9] quien no veía en el hecho de percibir más que una forma de actividad, incluso aunque existían un cierto número de evidencias textuales en favor de una pasividad de la mente frente a los datos sensibles; Donney llegó al punto de reconocer que, en última instancia, le parecía imposible ofrecer una respuesta unívoca a la pregunta "¿es activa la mente en la percepción?"[10] Del mismo modo, Robert McKim llegó posteriormente a la misma conclusión, mostrando que no existen, respecto a aquella pregunta, más que dos alternativas posibles: "o bien la mente es completamente pasiva en la senso-percepción, o bien es en algún grado activa. Ninguna de las dos lecturas es *enteramente* satisfactoria y ambas cuentan con evidencia textual".[11] Tras el artículo de Donney, Luce respondió a la objeción conservando aquella cuota de ambigüedad ya criticada por Donney, reconociendo que la mente podía ser a la vez activa y pasiva, en tanto que mente humana, es decir, finita. Que la finitud sea propia de la mente humana, no cabe la menor duda, pero ¿podemos realmente estar de acuerdo con Luce cuando señala que "la mente humana es tanto percipiente como cogitativa; siempre piensa, aunque no esté siempre percibiendo"?,[12] lo cual parece invalidar, al menos en algún grado, el principio según el cual existir es percibir o ser percibido, estando la mente del lado de la percepción y no de lo percibido.

[9] A. A. Luce, "Development within Berkeley *Commonplace Book*", en *Mind*, 49, pp. 42-51.

[10] Willis Donney, "Two Questions about Berkeley", en *The Philosophical Review*, 61, 3, pp. 382-391.

[11] Robert McKim, "Berkeley's Active Mind", en *Archiv für Geschite der Philosophie*, 71, 3, p. 343.

[12] A. A. Luce, "Berkeleian Action and Passion", en *Revue internationale de philosophie*, [1953], p. 9.

Con el objetivo de evitar toda forma de ambigüedad, conviene interrogarse desde el comienzo sobre el estatuto de la inactividad atribuida al espíritu finito. No se trata, por supuesto, del mismo tipo de inactividad atribuido a las ideas. Geneviève Brykman, en un artículo dedicado a esta cuestión, ha tenido razón en distinguir la inactividad de la mente de aquélla de las ideas.[13] En general, la inactividad de las ideas es descrita por Berkeley con la ayuda de dos calificativos principales, pasividad e inercia, a

los cuales agrega en ocasiones el hecho de ser evanescentes y efímeras. Ser pasivo, para una idea, significa depender de otra cosa para existir; ser inerte quiere decir estar desprovisto de poder o de acción. Ahora bien, como lo señala precisamente Geneviève Brykman:

> La descripción de la mente humana como pasiva es sensiblemente diferente. Una mente tal se dice pasiva en la medida en que es afectada desde el exterior por Dios y, secundariamente, por otras mentes; pero una mente *no es nunca declarada inerte* […] La naturaleza propia de la mente es ser activa; e incluso si la mente finita admite necesariamente una parte de afecciones de las cuales ella no es origen, tales afecciones no son de ningún modo asimilables a la inercia.[14]

Resta solamente la cuestión de saber en qué medida la mente es pasiva y, sobre todo, de saber si es o no totalmente pasiva en la percepción, a riesgo de convertirla en una idea o de hacer estallar el concepto de sustancia espiritual, puesto que éste contendría dos géneros de ser totalmente opuestos,[15] lo cual sería evidentemente contradictorio con la concepción habitual que Berkeley propone de la mente y podría poner en crisis la oposición ontológica trazada entre mente e ideas.[16] En efecto, Berkeley define la mente como una sustancia activa y la percepción como una forma de actividad, de ahí el carácter un

[13] Geneviève Brykman, “Passivité des esprits et passivité des idées dans l’immatérialisme de Berkeley”, en *Bulletin de la société française de philosophie*, 80, 1.

[14] *Ibid.*, p. 6.

[15] Es de este modo como Charles McCraken considera el problema en dos artículos consagrados a la concepción berkeleyana de la mente: Charles McCracken, “Berkeley’s Notion of Spirit”, en *History of European Ideas*, pp. 600-601, y Charles McCraken, “Berkeley’s Cartesian Concept of Mind: The Return through Malebranche and Locke to Descartes”, en *Monist*, 71, p. 609.

[16] Ésta es, por cierto, la tesis que intenta defender Pitcher en: George Pitcher, *Berkeley*.

tanto contradictorio de presentarla también como pasividad. Parece haber aquí una cierta dificultad concerniente a la naturaleza de la mente humana. Por tanto, es importante interrogarse sobre aquella tesis un poco desconcertante acerca de la pasividad de nuestra mente, que a primera vista contradiría la distinción ontológica entre mente e ideas; tesis que, sin embargo, Berkeley evoca en numerosas ocasiones, ya sea en las *Comentarios filosóficos*, en los *Diálogos*, en la *Correspondencia con Johnson* —donde reconoce al pasar "que el alma del hombre es tanto pasiva como activa, no lo dudo"—,[17] pero también en el *Siris*, en los parágrafos 289-292, donde es nuevamente señalada la dependencia de la mente respecto de las sensaciones que experimenta.

Como regla general, dejando a un lado el breve pasaje de la carta a Johnson anteriormente citado, los comentadores interesados por este problema se han concentrado sobre todo en el primero de los *Tres Diálogos*, sin duda porque es allí donde Berkeley presenta de forma más radical la tesis de la pasividad de la mente.[18] Sobre este punto, me parece importante citar, no obstante su longitud, el pasaje completo *in extenso*:

> Filonús: ¿Puede la mente producir, interrumpir o cambiar cualquier cosas excepto mediante un acto de la voluntad?
> Hilas: No, no puede.
> Filonús: Por lo tanto, a la mente hay que considerarla activa en sus percepciones en tanto que la volición esté incluida en ellas.
> Hilas: Sí.
> Filonús: Al coger esta flor soy activo porque lo hago mediante el movimiento de mi mano, que es consecuencia de mi volición; y lo mismo ocurre cuando la llevo a mi nariz. ¿Pero coger esta flor y llevarla a la nariz es oler?
> Hilas: No.
> Filonús: Actúo también al inhalar el aire por la nariz, porque mi manera de respirar así, y no de otra manera, es el efecto de mi volición. Pero

[17] Carta de Berkeley a Johnson del 24 de marzo de 1730, Works, II: 29.

[18] Así, Geneviève Migely escribe que "Berkeley afirma que el alma finita es pasiva en exactamente dos discusiones: la discusión sobre el olor del tulipán y una carta a Samuel Johnson". Geneviève Migely, "Berkeley's Actively Passive Mind", en Stephen H. Daniel, ed., *Reexamining Berkeley's Philosophy*. Afirmación que nos parece, al menos en parte, reduccionista, ya que Berkeley trata esta cuestión ya desde los *Principios*, y vuelve después sobre ella en *Siris*, como he mencionado arriba.

tampoco puede llamarse *oler* a esto; porque, si así fuera, percibiría un olor cada vez que respirase de esta manera.

HILAS: Es verdad.

FILONÚS: Percibir un olor, entonces, es algo que resulta de todo esto.

HILAS: Sí.

FILONÚS: Pero no encuentro que mi voluntad intervenga de alguna otra forma. Todo lo que haya adicionalmente, como que percibo tal olor peculiar o un olor cualquiera, es independiente de mi voluntad, y soy en ello completamente pasivo. ¿Encuentras que ocurre de otro modo en ti, Hilas?

HILAS: No, sucede exactamente lo mismo.

FILONÚS: Y, en cuanto a la vista, ¿no está en tu poder abrir los ojos o mantenerlos cerrados; dirigirlos hacia este o el otro lado?

HILAS: Sin duda.

FILONÚS: ¿Pero depende de la misma manera de tu voluntad el que mirando esta flor percibas el color *blanco* en vez de cualquier otro? O, al dirigir tus ojos abiertos hacia aquella parte del cielo, ¿puedes evitar ver el sol? O, ¿es la luz o la oscuridad el efecto de tu volición?

HILAS: Ciertamente no.

FILONÚS: Eres, entonces, completamente pasivo en cuanto a esto.

HILAS: Sí.

FILONÚS: Dime ahora si ser consiste en percibir la luz y los colores o en abrir y girar los ojos.

HILAS: Sin duda en lo primero.

FILONÚS: Puesto que, por lo tanto, en la misma percepción de la luz y los colores eres completamente pasivo, ¿qué ha sido de esa acción de la que hablabas como un ingrediente de toda sensación? Y, ¿no se sigue de tus propias concesiones que la percepción de la luz y de los colores, al no incluir en sí ninguna acción, puede existir en una sustancia no percipiente? Y, ¿no es esto una contradicción manifiesta?

HILAS: No sé qué pensar acerca de esto.

FILONÚS: Además, puesto que distingues en cada percepción lo *activo* y lo *pasivo*, tienes que establecer esta distinción en la percepción del dolor. Pero, ¿cómo es posible que el dolor, aunque sea tan poco activo como a ti te plazca, exista en una sustancia no percipiente? En resumen, limítate a considerar este punto y confiesa después honestamente si la luz y los colores, los sabores, los sonidos, etcétera, no son todos ellos igualmente pasiones o sensaciones en el alma.[19]

[19] *Diálogos*, III, Works, II: 196-197.

Hay que operar aquí un doble tratamiento, que se ocupe primero de la pasividad en el orden de la percepción de ideas, y luego de la pasividad peculiar a la percepción del dolor. Algunos autores —particularmente Geneviève Brykman en el artículo citado arriba, o incluso Kenneth Winkler[20]— han dudado de la sinceridad de Berkeley en este pasaje, recordándonos que, en el primer diálogo, Filonús no busca todavía presentar su tesis inmaterialista, sino más bien mostrar rápidamente a Hilas las inconsistencias que derivan de la adopción de una perspectiva materialista, lo que lo llevaría a tenderle una trampa a su interlocutor con el fin de hacerle reconocer la naturaleza contradictoria de su posición, que le atribuye la percepción de la luz y los colores a una sustancia considerada como desprovista de pensamiento. No habría, por tanto, pasividad pura en la percepción; pues, como Filonús le recuerda a Hilas, él mismo ha concedido previamente distinguir un aspecto activo y otro pasivo en el acto de percibir.

Pero lo que Berkeley dice en este lugar de la pasividad real del alma, concebida como dependencia respecto al orden del mundo tal como es dado a los sentidos, y en este caso particular respecto del olfato —"que yo perciba tal olor en particular o un olor cualquiera, es independiente de mi voluntad y yo soy en ello completamente pasivo"— me parece completamente comparable a lo que dice en otras obras, antes y después de 1713, en ocasiones donde ya no se trata de emplear una estrategia argumentativa contra un adversario convencido de los méritos del materialismo. Así, en los *Principios*, Berkeley defendía ya una tesis similar:

> Mas cualquiera que sea el poder que yo tenga sobre mis propios pensamientos, descubro que aquellas ideas que han sido de hecho percibidas por el sentido no tienen dependencia semejante de mi voluntad. Cuando a la luz del día abro los ojos, no está en mí poder elegir lo que voy o no voy a ver; tampoco está en mi poder determinar qué objetos en particular se presentarán a mi vista. Y lo mismo puede decirse del oído y de los demás sentidos: las ideas que quedan impresas en ellos no son criaturas de mi voluntad. Tiene que haber, por tanto, alguna otra voluntad o espíritu que las produce.[21]

[20] Kenneth Winkler, *Berkeley: An Interpretation*, pp. 7-9.

[21] *Principios*, § 29, Works, II: 53. Véase también §146: "Es evidente que esas cosas que llamamos obras de la naturaleza, esto es, la inmensa mayoría de las ideas o sensaciones per-

Y, en *Siris*, la encontramos casi palabra por palabra: "La sensación implica una impresión que proviene de algún otro ser y revela una dependencia en el alma que la experimenta. La sensación es una pasión, y las pasiones implican imperfección".[22]

Como lo atestiguan estos pasajes, la pasividad evocada por Filonús pertenece al orden de una pasividad ontológica, que remite a la finitud de la mente humana y que se expresa bajo la forma de una pasividad respecto a la ideas

producidas por un ser distinto a mí, y cuyo orden de presentación no puedo rechazar. El mundo nos es dado o, más bien, revelado; y yo no puedo modificar el modo en el cual se me presenta, lo que supone una pasividad inicial o, para emplear una expresión del propio Berkeley, una dependencia real. Ciertamente, percibir no deja de ser una actividad, pero es también una pasividad en el sentido de que no podemos elegir percibir otra cosa distinta a lo que de hecho percibimos. Así, en la percepción de un objeto sensible, no podemos decidir arbitrariamente cuáles son las propiedades sensibles que le son concomitantes; sólo la experiencia nos enseña a combinar las ideas que se nos presentan simultáneamente y forman tal o cual noción, cereza o manzana. En la escala ontológica de los grados de ser, resulta evidente que la dependencia de los animales o las plantas es aún más fundamental que la nuestra, y que su capacidad para desprenderse de lo sensible es prácticamente nula, puesto que sus cuerpos ejercen un imperio casi absoluto sobre sus mentes. De ahí, en el caso de los animales, su imaginación tan limitada y su incapacidad para deliberar verdaderamente sobre lo percibido, es decir, para liberarse.

En el caso de la mente humana, es evidente que su relación con el cuerpo y la influencia de este último sobre aquélla acentúa su dependencia respecto a Dios, incluso si tal relación nos resulta escasamente comprensible, pues Berkeley había reservado al famoso libro II de los *Principios* el tratamiento de esta cuestión.[23] Sobre el tema de la relación mente-cuerpo,

---

cibidas por nosotros, no son producidas por los hombres ni dependen de su voluntad. Tiene que haber, por tanto, algún otro espíritu encargado de causarlas, pues sería absurdo suponer que puedan subsistir por sí mismas". *Works*, II, pp. 107-108.

[22] *Siris*, § 289, Works, V: 134. Las citas en español de *Siris* corresponden a la versión de Jorge L. Martín, en: G. Bekeley, *Siris: empirismo e idealismo platónico en el siglo* XVIII.

[23] *Cf. Comentarios filosóficos,* A 878: "Pero en el Libro 2 mostraré ampliamente la diferencia que hay entre el Alma y el Cuerpo o el ser Extenso".

apenas esbozado al final del libro I de los *Principios*, configurando así una posible transición hacia el libro II, no considero —como lo cree Luce, por ejemplo— que sea necesario distinguir entre una mente pura, separada del cuerpo y verdaderamente activa, y un mente a la vez activa y pasiva, ligada al cuerpo y que percibiría por intervención de los sentidos. Para el ser humano, la idea de una mente pura, totalmente activa y nunca pasiva, no tiene sentido. La finitud de la mente humana exige una forma mínima de pasividad y, por tanto, una dependencia respecto a las ideas producidas por Dios, ya sea inmediatamente en el caso de una mente separada del cuerpo, o mediatamente en el caso de una mente encarnada. La prueba de ello es que en el pequeño ensayo titulado *Guardián*, consagrado a la vida *post-mortem*, Berkeley, recurriendo una vez más a la analogía, evoca la necesidad de nuevas percepciones, y por tanto de nuevas ideas, para que el alma pueda mantenerse en la existencia tras la desaparición del cuerpo. La analogía empleada no deja lugar a dudas sobre el hecho de que un nuevo conjunto de sensaciones remplazará al antiguo, provisto por nuestros cinco sentidos, y que ese conjunto será todavía una producción de la actividad divina que implique una dependencia de la mente humana, aunque esta vez tal dependencia no sea de tipo sensible.

> Supongamos una persona ciega y sorda de nacimiento que, habiendo crecido hasta convertirse en un hombre, es privada de la sensación, el gusto y el olfato por la muerte, por parálisis o por alguna otra causa [...] Sería tan razonable concluir que, en ella, la perdida de aquellos tres sentidos no podría superarse por ningún nuevo dato de la percepción, como imaginar que, en un moderno libre pensador, no podría haber ningún estado vital ni de percepción sin los sentidos que él disfruta al presente. Vamos a suponer, además, que los ojos de aquella misma persona, al abrirse por primera vez, son golpeados por una gran variedad de los más alegres y placenteros objetos, y sus oídos por un melodioso consorte de voces e instrumentos musicales: contémplenlo sorprendido, embelesado, extasiado; y tendrán entonces una lejana representación, una tenue y lánguida idea del estado extático del alma en el momento en que emerge desde este sepulcro de carne hacia la Vida y la Inmortalidad.[24]

[24] "The Future State", en *Essays in the Guardian,* Works, VII, pp. 183-184.

Y así, rechazar aquella tesis de la dependencia ontológica simplemente carecería de sentido. En efecto, pensar que la mente puede ser totalmente activa en la percepción de sus ideas redundaría en creer que éstas, entonces, dependen íntegramente de su actividad, y que el mundo sensible no es más que una producción de su conciencia. Ahora bien, ¿qué otra cosa es esto sino el solipsismo al cual conduce el escepticismo ontológico de los modernos, ese egoísmo del que Berkeley ha sido para la Ilustración el representante ideal, no obstante el hecho de que nuestro filósofo había deseado vivamente desmarcarse de él afirmando la realidad de los cuerpos exteriores, cuya dependencia de la mente respecto de su percepción constituía a sus ojos la mejor de las pruebas?[25]

Así pues, reconocer en la percepción sensible un grado de dependencia no implica, por supuesto, negar toda actividad de la mente. La dependencia considerada por Berkeley no equivale a una restricción absoluta, pues la donación a las mentes humanas por parte de Dios de una forma de libertad real, les permite elegir acoger o no las ideas que perciben. Particularmente, para retomar los ejemplos de Filonús, cuando nos tapamos la nariz para no percibir el aroma de una flor o cerramos los ojos para no ver tal o cual color, devenimos activos en la percepción, llegando a ser así —guardando todas las proporciones— pequeños dioses en nuestro dominio, puesto que las ideas sensibles, en principio sólo padecidas, devienen ideas queridas [*voulues*] por la imaginación o la razón, quienes trabajan sobre ellas, revelando así la actividad de la mente. Esto aplica en particular para las cosas percibidas mediatamente, esto es, cuando la mente realiza inferencias, incluso si los juicios producidos por ella pueden ser tanto voluntarios como involuntarios, como en los casos donde no elegimos las ideas que deseamos pensar asociadamente, puesto que éstas se nos imponen —considérese, en este sentido, el famoso ejemplo del coche que escucho y del cual puedo prever la llegada en términos no auditivos sino visuales, incluso sin haberlo visto todavía, debido a que previamente he tenido una experiencia similar.[26] Sin embargo, como ha notado Geneviève Migely, que esta ope-

[25] Para un tratamiento del escepticismo moderno, remito a mi texto: Sébastien Charles, *Berkeley dans la pensée des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle.*

[26] Este ejemplo se encuentra tanto en el *Ensayo sobre la visión,* en el § 47 Works, I, p. 188, como en el primero de los *Diálogos entre Hilas y Filonús*, Works, II, p. 204.

ración de ensamblaje de las ideas sea voluntaria o involuntaria, no le resta existencia a la actividad de la mente: "Es posible que no siempre podamos *elegir* qué ideas relacionar o poner juntas, pero nosotros somos la *causa* de tal relación de ideas. En ese sentido, la percepción mediata no es, ciertamente, pasiva, justo porque ella implica operaciones mentales".[27]

Lo somos también cuando cierta cosa actualmente percibida nos recuerda a otra, percibida anteriormente, puesto que en tal caso somos causa del recuerdo o de la remisión a esta segunda cosa, que no estaba dada en la percepción. Y lo somos incluso más cuando elegimos libremente vincular tal idea percibida con tal otra, produciendo una secuencia de ideas con sentido. En última instancia, la existencia actual de ideas en nuestra mente supone que seamos conscientes de ellas, lo cual implica ser activo.[28] En resumen, la impresión que produce la lectura de estos textos de Berkeley consagrados a la actividad y la pasividad de la mente, es que estas dos modalidades de la existencia no aplican únicamente a la mente humana, sino que están siempre presentes en cualquier percepción: percibir es a la vez actuar y padecer; y la mente no se librará jamás de cierta forma de dependencia respecto a lo percibido, sin por ello dejar nunca de ser activa. En la escala de los seres, el ser humano no puede aspirar sino a ser cada vez más activo y menos pasivo, es decir, optar por valorizar los placeres de la mente sobre los del cuerpo.

3. La dimensión afectiva de la mente en Berkeley

Un breve comentario sobre la cuestión del dolor, evocada al final del pasaje de los *Diálogos* citado arriba. No estoy seguro de que la hipótesis de Geneviève Migely, a saber, suponer una actividad de la mente en la percepción del placer o del dolor, haga desaparecer del todo el carácter pasivo de dicha

[27] G. Migely, "Berkeley's Actively Passive Mind", en S. H. Daniel, ed., *op. cit.,* p. 156.

[28] *Cf.* Margaret Atherton, "The Coherence of Berkeley's Theory of Mind", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 3, p. 396: "Es imposible tener una idea salvo como un modo de percibir, así, será también imposible tener una idea sin ser consciente de dicho percibir. No puedo comer una manzana sino en la medida en que soy consciente de comer esa manzana, de modo que es imposible suponer que el acto de comer puede ocurrir sin que ocurra mi conciencia de él". Esta idea ya había sido defendida por Ian Tipton, en Ian Tipton, *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*.

percepción; y sobre todo, que pueda concluir de su análisis de este tipo muy particular de percepciones sensibles que una "percepción inmediata es activa, ya que implica actividad en la evaluación y confirmación de ideas sensibles".[29] Que la mente sea inmendiatamente afectada por las ideas de placer y dolor que acompañan la percepción sensible es un hecho; que haya actividad de la mente a este nivel conduce a descartar el carácter pasivo de dicha experiencia. Para Berkeley, incluso si la percepción del dolor o del placer supone la toma de conciencia de tal estado, y por tanto una actividad mental, dicha percepción da testimonio también de una dependecia de la mente respecto del orden de la naturaleza y de Aquel que lo produce según reglas precisas. Sin duda, hay que ver en el placer y el dolor, que parecen acompañar a la gran mayoría de nuestras ideas —si no es que a todas—, un incentivo para la acción o la reflexión sobre el mundo que nos rodea.

Es posible abordar la cuestión de otro modo, interesándonos esta vez más por las ideas que por las mentes, con el objetivo de observar cómo las ideas, presentadas como inertes y pasivas, pueden no obstante afectar a la mente, es decir, hacerle experimentar dolor o placer y, por tanto, actuar sobre ella. Geneviève Brykman ha respondido a esta cuestión de manera sumamente original, por medio de una distinción entre ideas-cosas e ideas-afectos que busca dar cuenta de un cierto poder de afección propio de este género particular de ideas.[30] Brykman presenta las ideas sensibles como ideas complejas que poseen una dimensión cognitiva y una afectiva; la primera es clasificada como pasiva y la segunda como activa, reconociendo por tanto que "a riesgo de derribar la interpretación generalmente admitida, hay que reconocer que, en Berkeley, las ideas son dobles: a la vez *ideas-cosas* e *ideas-afectos*, como dos caras de una misma moneda".[31] En este punto, nos encontramos con la problemática inversa a la evocada anteriormente, a saber, ya no se trata de explicar la pasividad de la mente —pasividad apoyada sobre sólida evidencia textual—, sino la "actividad" de las ideas. Esta hipótesis, si dejamos a un lado aquellos pasajes que evocan la categoría de afecto, dispone de pocos textos a su favor, y tiene en su

[29] G. Migely, "Berkeley's Actively Passive Mind", en S. H. Daniel, ed., *op. cit.,* p. 157.

[30] Geneviève Brykman, "*Pleasure and Pain* versus Ideas in Berkeley", en *Hermathena*, 139.

[31] Geneviève Brykman, "Passivité des esprits et passivité des idées dans l'immatérialisme de Berkeley", en *Bulletin de la société française de philosophie*, 80, 1, p. 18.

contra prácticamente la totalidad de la obra berkeleyana, donde se estipula expresamente que es Dios quien causa en nosotros las sensaciones de dolor y placer, empleando para ello el vínculo por Él establecido entre la mente, el cuerpo y las leyes generales de la naturaleza.[32] De ahí la importancia para Berkeley de reconocer que Dios, sin necesidad de experimentarlas, conoce no sólo las sensaciones de dolor y placer, sino también lo significa experimentarlas para una mente finita.[33]

Como he intentado probar, el inmaterialismo berkeleyano se sustenta en una ontología de grados de ser y de dependencia que recuerda al neoplatonismo. Es en el marco de esta ontología que se vuelve posible comprender la atribución paradójica a la mente humana de dos modalidades de ser netamente diferenciadas, las cuales deben pensarse en una relación más vertical que horizontal. Cada una de estas modalidades posee, a su vez, distintos grados: una mente puede ser más o menos activa, sin dejar de ser activa en ningún momento; una idea, más o menos pasiva, sin dejar de ser nunca pasiva. Además, este inmaterialismo no está nunca desvinculado de preocupaciones morales o teológicas. Por lo tanto, si la pasividad es un dato fundamental de la percepción que indica la dependencia de lo finito respecto a lo infinito y del espíritu respecto al cuerpo, no impide en absoluto encaminarse hacia una verdadera liberación; liberación que consiste, primero, en reconocer tras de lo dado a un Donador; posteriormente, en tomar conciencia de la libertad concedida a cada uno por ese mismo Donador; y, por último, en pasar a la acción, con el fin de modificar lo dado y de alentar a los otros a devenir cada vez más activos, es decir, más racionales, con el objetivo de convertirse, salvadas todas las distancias, en un Dios entre los hombres. No hay duda de que José Antonio Robles habría sido sensible a una lectura de este tipo sobre Berkeley, enfatizando la dimensión activa de su pensamiento, cuya actividad filosófica extrañamos tanto hoy…

Traducción de Antonio Rocha Buendía.

[32] *Cf. Principios*, § 30.

[33] *Cf. Diálogos*, III, 240-241.

v. Crítica de Hume al concepto de sustancia

La idea de una 'mente singular' en Hume: el 'qué o quién' ejecuta las actividades propias de una vida mental

Hazel Castro Chavarria
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
h_karenina@hotmail.com

Abstract: In the *Treatise of Human Nature* David Hume argues that the 'self' is nothing but a bundle of perceptions. This 'bundle' may, in Hume, perform mental activities such as, for example, attributed identity. However, it is noteworthy that a mere 'bundle of perceptions' which only consists of a multiplicity of perceptions —can run a mental act. The problem is that if the self is only a collection of perceptions, then 'which or whom' is performing the activities of mental life? Between the seventeenth and eighteenth centuries wonder 'that' he could perform a mental act suggested the existence of a 'singular mind'. That mind was understood in terms of a 'permanent consciousness'. Descartes thought that consciousness was an immutable and imperishable 'substance' remaining remain the same over time. For his part, Kant, from a transcendental perspective posed a response in terms of self-awareness or apperception to represent that always identical to itself unit. From this point of view, the discussion about 'which or whom' runs our mental acts presupposes an underlying and independent entity perceptions. In this sense, the traditional response to the problem of 'self' in Hume was the Kantian proposal of the unity of self-consciousness or transcendental apperception. The aim of this paper is to analyze whether this proposal responds the problem of Hume.

En el *Tratado de la naturaleza humana* Hume sostiene que el 'yo' es un *haz o colección de percepciones*. Dicho haz —según esta teoría— llevaría a cabo actividades mentales tales como creer, sentir, reflexionar, equivocarse, fingir, inferir e incluso atribuir identidad. Sin embargo, llama la atención que un mero *haz de percepciones* pueda llevar a cabo un acto mental. Pues, ¿cómo podría un 'conjunto de percepciones' *asociar* una diversidad de percepciones y atribuir identidad tanto a los objetos como a la mente humana? Es decir, si el 'yo' sólo consiste en un *haz de percepciones*, entonces ¿'qué o quién' ejecuta las actividades propias de una vida mental?

Es importante observar que los términos bajo los cuales está planteada la pregunta presuponen que cualquier tipo de actividad mental debe implicar la existencia de 'algo o alguien' que lleve a cabo dicha actividad. Entre los siglos XVII y XVIII, preguntarse por *aquello* que podía llevar a cabo un acto mental sugería la existencia de una 'mente singular'. Dicha mente fue entendida en términos de una 'conciencia permanente'. Descartes pensaba que esa conciencia era una *sustancia* inmutable e imperecedera que permanecía siendo la misma a lo largo del tiempo. Por su parte, Kant —desde una perspectiva trascendental— consideró que la *autoconciencia* o *apercepción* representaba aquella unidad siempre idéntica a sí misma. Desde este punto de vista, la discusión acerca de 'qué o quién' ejecutaba nuestros actos mentales refería a la existencia de una entidad subyacente e independiente de las percepciones. Pero, ¿qué tan válida es esta perspectiva?

Así, afirmar que la dificultad de la propuesta humeana del *haz de percepciones* radica en la falta de una 'mente singular', significa reducir la discusión del yo al problema de su observabilidad. Desafortunadamente, esta situación no sólo nos ha alejado de la verdadera perspectiva que Hume tenía de nuestra actividad mental, sino que ha soslayado uno de los grandes aportes que nuestro autor hizo en torno al problema de la identidad personal, a saber, *haber establecido los principios que operaban en nuestra mente sin apelar a ninguna entidad sustancial*.

Frente a este panorama considero relevante llevar a cabo una lectura no-sustancialista del *yo* en Hume, con la intención de ofrecer una perspectiva más cercana a la idea que nuestro autor tenía de nuestra mente. Sin embargo, una tarea de tal índole sería imposible de realizar en las pocas páginas que nos permite este trabajo.[1] No obstante, lo que sí es posible hacer es mostrar cómo la tradición filosófica ha caído en un error al aceptar que la

[1] Actualmente, me encuentro investigando para mi tesis de doctorado *Génesis de la noción humeana del yo como un 'haz de percepciones' en los* Comentarios filosóficos *de George Berkeley* —dirigida por la doctora Laura Benítez Grobet—, el antecedente directo de la concepción humeana del yo como un "haz (*bundle*) de percepciones" en la afirmación berkeleyana del yo como un "cúmulo (*congeries*) de percepciones". Considero que ofrecer una lectura no-sustancialista del *haz percepciones* en Hume a la luz de las afirmaciones de Berkeley en los *Comentarios filosóficos* nos permitirá comprender desde un enfoque distinto la aportación de nuestro autor a uno de los grandes problemas epistemológicos, a saber, la identidad personal.

única respuesta a nuestra actividad mental radicaba en la existencia de una entidad, llámese *mente singular*, *alma*, *sustancia*, *conciencia* o *apercepción* que, estando separada de las percepciones, las ordena y sintetiza como si éstas pertenecieran a 'algo o alguien' a un 'qué o quién' que las ejecuta en un acto mental. En este sentido, el objetivo de este artículo es sostener que el problema no radica en que Hume no haya perpetuado la noción de 'mente singular' que Descartes ya había sostenido en la forma de una *sustancia pensante*, sino en que no hemos leído al verdadero Hume. No hemos atendido al Hume del *Tratado de la naturaleza humana,* al que intentó establecer los principios generales que constituían nuestra experiencia sin apelar a ninguna entidad sustancial, sino al Hume de Kant que no logró ver que el 'yo' podía plantearse en términos trascendentales.

1. La dificultad de la propuesta humeana del 'yo' como un haz de percepciones

En el "Apéndice" al *Tratado* Hume parece percatarse de una dificultad en su propuesta del 'yo' al sostener que "habiendo desligado así todas nuestras percepciones particulares, cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa…"[2] El conflicto de Hume —según él mismo expresa— es "que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas".[3] Frente a este panorama nuestro autor piensa que la solución sería que "Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna".[4]

De esta problemática —dice Barry Stroud— surgen dos interpretaciones respecto a la insatisfacción de Hume. La primera —de carácter *epistemológico*— enfatiza la dificultad de Hume por no poder explicar con

[2] David Hume, THN: 831.

[3] *Idem*.

[4] *Idem*.

claridad los principios de asociación que nos llevan a atribuir 'identidad' a la mente. La segunda —de carácter *ontológico*— subraya la necesidad de que haya una 'mente singular' que enlace la diversidad de percepciones en *una única cosa*. Pero, ¿cuál de estas interpretaciones se encuentra en el núcleo del conflicto de Hume? En el primer caso, nos dice Stroud, Hume considera que los principios de asociación no logran explicar "cuáles son los rasgos de nuestras percepciones y los principios de la mente que se combinan para producir en nosotros el pensamiento o la creencia de que somos mentes individuales…"[5] En el segundo, parece sugerir que el 'tipo de conexión' que necesitan las distintas percepciones para poder ser enlazadas se hallaría en una *sustancia* simple en la cual inhirieran, ya que de este modo éstas se encontrarían realmente unidas en una única cosa.

La interpretación *epistemológica* sólo muestra que los principios que Hume propuso para explicar la conexión entre las percepciones son insuficientes. En cambio, la *ontológica* se enfoca en señalar que el problema de dichos principios radica en que no se ha tomado en cuenta que sólo una 'mente singular' puede llevar a cabo esta labor. En efecto, según esta interpretación lo que hace falta es un 'yo' que unifique la multiplicidad de percepciones en una sola 'mente' o 'conciencia'. Pero, si esto es así, entonces ¿no resultaría inadmisible no aceptar —junto con la tradición— que el concepto kantiano del 'yo pienso' representa esa 'mente' o 'conciencia' que solucionaría el problema al que Hume se enfrentaba? En lo que sigue intentaré responder a esta cuestión.

2. La búsqueda de una 'mente singular': el 'qué o quién' ejecuta las actividades propias de una vida mental

En el §16 de la *Crítica de la razón pura*, Kant concibe al 'yo' como el 'yo pienso' que debe poder acompañar todas mis representaciones. Por un lado, la expresión 'pienso' nos indica que el 'yo' constituye el marco de la actividad pensante. Por el otro, la facultad de 'poder acompañar todas mis representaciones' significa que este 'yo' reúne cada representación en una unidad. Esta última representa el principio de la *unidad sintética de la apercepción*: 'unidad' porque en ella

[5] Barry Stroud, *Hume*, p. 196.

confluyen todas las representaciones de un sujeto; 'sintética' en el sentido de poder enlazarlas, y 'apercepción' en tanto conciencia capaz de reconocerlas como propias. Pero, si este 'yo' es esa 'mente singular' o 'qué o quién' que puede llevar a cabo las actividades propias de una vida mental, entonces ¿por qué Hume no se percató de que este 'yo' podía resolver los problemas a los que se enfrentaba su propuesta? Uno de los pasajes más conocidos de Hume respecto al 'yo' reza de la siguiente manera: "En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción".[6] Nótese cómo nuestro autor no sólo expresa que —a través de los datos de su experiencia inmediata— únicamente observa percepciones, sino que además deja claro que no encuentra al 'yo' ante el cual esas percepciones se presentan. A este respecto, Roderick Chisholm considera que el error de Hume fue no haber reconocido que había 'alguien' que encontraba esas percepciones, a saber, él mismo. Chisholm sostiene:

> La dificultad es que Hume apela a determinada evidencia para mostrar que únicamente hay percepciones, y, cuando nos dice lo que es esta evidencia, presupone no sólo (1) que hay, como él mismo dice en su ejemplo, calor o frío, luz o sombra, amor u odio, sino también (2) que hay *alguien* que encuentra calor o frío, luz o sombra, amor u odio, y además (3) que el que encuentra calor o frío es *el mismo que* el que encuentra amor u odio y *el mismo que* el que encuentra luz o sombra y, finalmente, (4) que éste, de hecho, no tropieza con nada sino con percepciones.[7]

[6] D. Hume, THN: 355.

[7] R. Chisholm, "The observability of the self", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 31, p. 97. La traducción es mía. "The difficulty is that Hume appeals to certain evidence to show that there are only perceptions, and that, when he tells us what this evidence is, he implies not only (1) that there is, as he puts it in his example, heat or cold, light or shade, love or hatred, but also (2) that there is *someone* who finds heat or cold, light or shade, love or hatred, and moreover (3) that the one who finds heat or cold is *the same as* the one who finds love or hatred and *the same as* the one who finds light or shade, and finally (4) that this one does not in fact stumble upon anything but perceptions".

En este pasaje, Chisholm parece aludir a la 'conciencia' kantiana como ese 'yo' que todo el tiempo estuvo frente a Hume y que, sin embargo, éste no logró ver. Pero si esto es así, entonces ¿por qué Hume no se percató de que este 'yo' estaba detrás de su propuesta?

En primer lugar —como he dicho líneas arriba— Hume expresó la posibilidad de que su problema radicara en la falta de una 'mente singular'. Sin embargo, aceptar tal supuesto lo habría conducido inevitablemente a la idea de un 'yo' sustancial, pues —desde su propia perspectiva— no había manera de considerar a una 'mente singular' con características que no fueran sustanciales. En este caso, el problema no sería decir que Hume no se percató de que ese 'alguien' que encontraba esas percepciones era él mismo, sino en subrayar que él no podía aceptar la noción de un 'yo', específicamente, la de un 'yo sustancial' porque su propia teoría de las ideas no se lo permitía.

En segundo lugar, señalaría que cuando Chisholm sostiene que Hume no se percata de que al decir que sólo 'observa' percepciones está *presuponiendo* un 'yo' que *encuentra* esas percepciones, el término '*observar*' nos conduce a la idea de que si nos fijamos sólo en los objetos de nuestra percepción (percepciones), no encontraremos una percepción que sea siempre la misma. En este sentido, la respuesta a nuestra pregunta de por qué Hume no se percató de que él mismo era el que encontraba sus propias percepciones, se dirige a subrayar que su problema fue haber pretendido derivar todo de las percepciones. Si él no pudo encontrar ese 'yo' o 'mente singular' es porque creyó que nuestras percepciones 'se encuentran' de la misma manera que el 'yo' que las percibe. Pero, ¿de esto se sigue que debamos aceptar la propuesta kantiana del 'yo pienso' como respuesta a esa 'mente singular' que Hume no pudo vislumbrar? Revisemos las propuestas de Hume y Kant respecto al 'yo'.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant no sólo coincide con Hume en que no hay un 'yo perdurable' que pueda 'encontrarse' como objeto del sentido interno, sino también en que este 'yo' no podía ser concebido como un *yo simple y sustancial* en sentido cartesiano. Sin embargo, a diferencia de Hume —para quien la noción de una 'mente singular' implicaba necesariamente la idea de un 'yo sustancial'—, Kant logra advertir que un 'yo unitario' podía plantearse en términos trascendentales. En efecto, Kant le reconoce a Hume que "la conciencia empírica que acompaña representaciones diversas es, en sí misma, dispersa y

carece de relación con la identidad del sujeto".[8] No obstante, nuestro autor busca un modo de 'autoconciencia' que no se quede en la mera multiplicidad de representaciones. De ahí que su propuesta se dirija a sostener la noción de *apercepción trascendental* como aquella 'conciencia de la identidad numérica del sujeto de diversas representaciones'. La conciencia a la cual pertenecerían todas nuestras representaciones conscientes, debido a que —como afirma Quassim Cassam— "ser consciente de que uno es el sujeto idéntico de una multiplicidad de representaciones es ser capaz de adjuntarle un 'yo pienso' a cada una de ellas, consciente de que es uno y el mismo 'yo pienso' que es adjuntado a cada representación".[9]

3. El problema de la observabilidad o no-observabilidad del 'yo' en Hume

Hasta aquí Kant *parece* haber establecido con éxito las características que debía tener esa 'mente singular'. Sin embargo, es pertinente preguntarnos hasta qué punto es sostenible la idea de un 'sujeto' en los términos que Kant lo plantea, es decir, en qué medida este sujeto —a diferencia del sujeto cartesiano que Hume no encontró— sí puede ser 'observable' en la experiencia. Chisholm —como defensor de la noción de un 'sujeto de experiencias'— afirma que es posible *observar* a este 'yo' o 'sujeto'. Pero, no sin antes mostrar el error que —de acuerdo con él— Hume cometió y nos llevó a creer en la no-observabilidad del 'yo'. Tres son los puntos que Chisholm argumenta:

1. Que el 'yo' no se reduce, como Hume pensaba, a un mero *haz de percepciones*.
2. Que Hume se contradice a sí mismo al sostener que sólo encuentra percepciones pero no al *sí mismo* ante el cual éstas se presentan.
3. Que a través de la conciencia de nuestras 'afecciones' o 'modificaciones' podemos *aprehender* a este 'yo' o 'sujeto de experiencias'.

Para poder afirmar que el 'yo' no se reduce a un mero haz de percepciones, Chisholm señala que la concepción que Hume tiene de los cuerpos está equivocada y se pregunta si acaso un durazno es sólo una idea de sabor, color, figura, tamaño y consistencia particular, ya que —desde

[8] KvR, B 133.

[9] Quassim Cassam, "La unidad trascendental de la apercepción", en Laura Benítez y José A. Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*, p. 186.

esta perspectiva— uno podría pensar que un durazno es 'algo que *tiene* cualidades particulares'. El problema es que para Chisholm un durazno no es 'algo que tenga' cualidades —por ejemplo, de dulzura, redondez y vellosidad—, sino 'algo que es' dulce, redondo y velloso. En otras palabras, un durazno no es la idea de un 'conjunto de cualidades particulares', sino una *cosa concreta*: la idea de un individuo x tal que x es dulce y x es redondo y x es velloso.[10]

Del mismo modo que un durazno no es algo que tenga cualidades particulares, la mente tampoco es únicamente la idea de percepciones particulares: no es la idea de la percepción de amor u odio y la percepción de frío o calor, sino la "idea de eso que ama u odia y de eso que siente frío o calor…"[11] De ahí que Chisholm sostenga que Hume se contradice asimismo (punto 2) al decir que sólo encuentra percepciones pero no al sí mismo ante el cual estas percepciones se presentan,[12] ya que —desde su perspectiva— si Hume encuentra percepciones es porque él mismo las encuentra. Esto nos lleva al tercer punto: la observabilidad del 'yo'. En esta parte, Chisholm examina cierto tipo de oraciones para mostrar que las 'afecciones' o 'modificaciones' del 'yo' le permiten a éste aprehenderse tal como es *en sí mismo*.

Por ejemplo, si digo, 'tengo un sentimiento de depresión', esta oración puede inducir a error dado que sugiere la existencia de dos entidades, pues comparte la misma estructura sintáctica que la oración 'tengo un libro rojo'. En cambio, si digo 'me siento deprimido', esta oración —además de que no sugiere la existencia de una entidad adicional— no describe el *objeto* de un sentimiento, sino que señala 'cómo me siento'. Esto es importante, ya que mientras que el *verbo* (sentir) es utilizado para referir a cierto tipo de experiencia (*undergoing*) que o bien apunta a un 'estado consciente' (*conscious state*) o bien a un 'estado sentiente' (*sentient state*), el *adjetivo* (deprimido) es usado para especificar el tipo de 'estado mental' al que el verbo se refiere.[13] Esto significa —según Chisholm— que 'estar deprimido'

[10] *Cf.* R. Chisholm, "The observability of the self", en *op. cit.*, p. 95.

[11] *Ibid.*, p. 96. Traducción mía. "It is an idea of that which loves of hates, and of that which feels cold or warm…"

[12] *Cf. ibid.*, p. 97.

[13] *Cf. ibid.*, p. 103.

(*being depressed*) o 'sentirse deprimido' (*feeling depressed*) 'no es un predicado de la sensación', sino un '*predicado del hombre*'.[14] Si esto es así, entonces los *sense-data* o apariencias son 'afecciones' o 'modificaciones' de *la persona que las experimenta*. Por ejemplo, cuando digo 'soy *consciente de una apariencia* roja' o 'estoy *experimentando una sensación* de rojo' estoy expresando un tipo de experiencia (*undergoing*) que dice cómo y en qué forma estoy sintiendo o percibiendo.[15] Con esto, Chisholm quiere mostrar que si los *sense-data* o apariencias son 'afecciones' o 'modificaciones' de la 'persona', entonces cuando *aprehendemos algo nos aprehendemos a nosotros mismos.* En suma, Chisholm ha señalado:

1. Que el 'yo' no es sólo la idea de percepciones particulares, sino 'eso' que ama u odia y 'eso' que siente frío o calor, etcétera.

2. Que al encontrar las percepciones, Hume encuentra que él las encuentra.

3. Que somos *conscientes de nosotros mismos* en la medida en que nos 'aprehendemos' a través de las 'afecciones' o 'modificaciones' que experimentamos.

Pero, ¿qué tan viable resulta el diagnóstico de Chisholm para aceptar la tesis kantiana del 'sujeto de experiencias' como una solución al problema del 'yo' en Hume? Jerold Clack —en un intento por salvar la posición humeana— sostiene que el objetivo de Chisholm de mostrar que el 'yo' es *observable* fracasa y le refuta:

1. Que Hume haya cometido un error conceptual en su noción del 'yo'.

2. Que al negar haber localizado al 'yo' dentro de la experiencia Hume haya caído en una contradicción.

3. Que la conciencia de determinados 'datos mentales' implique la conciencia de nosotros mismos.

En primer lugar, Chisholm afirma que Hume cometió un error al sostener que el 'yo' es un conjunto de percepciones particulares. En su lugar, propone ver al 'yo' como 'ESO que tiene esas percepciones'. No obstante, Clack le responde a Chisholm que Hume no se equivocó al decir que el 'yo' es un *haz de percepciones* porque su objetivo era mostrar precisamente que el 'yo' —concebido ordinariamente— era *empíricamente inaccesible*.[16]

[14] *Idem*.

[15] *Cf. idem*.

[16] *Cf.* Robert Jerold Clack, "Chisholm and Hume on Observing the Self", en *Philosophy*

En segundo lugar, desde la perspectiva de Chisholm, Hume cae en una contradicción al sostener que si él es quien encuentra las percepciones, entonces cómo puede afirmar que no encuentra al 'yo' ante el cual estas percepciones se presentan. La contradicción, específicamente, consiste en que Hume *admitió* —sin darse cuenta— que tiene *conciencia* del 'yo'. En este punto, Clack señala que debemos tener presente que Chisholm no sólo parte del supuesto de que el 'yo' o 'sujeto de experiencias' es *observable*, sino que además asegura que las afirmaciones de Hume en torno al 'yo' dan cuenta de este hecho. A este respecto, Clack —en defensa de Hume— sostiene que el uso de 'yo' en Hume no refiere a la *observabilidad* de 'yo' sino a la *función* que desempeña en nuestro lenguaje el 'pronombre de la primera persona', a saber, dar testimonio de que 'mi experiencia del mundo' es mi experiencia. Es en este sentido, que —por ejemplo— una oración como la de 'yo experimento calor o frío' no podría ser sustituida por la de 'frío o calor son encontrados'. Pero de esto no se sigue —nos dice Clack— que Chisholm asevere que 'es imposible reportar lo que se observa sin incluir al yo' que —según él— está dentro de los ítems observados. En todo caso, "Si Hume se 'encuentra' a sí mismo en algún sentido no es como algo *observado* sino como algo *presupuesto*".[17] Esto significa —afirma Clack— que si bien es cierto que el uso referencial del pronombre de la primera persona da testimonio de que el 'sujeto de experiencias' —este sujeto de experiencias en particular— está presupuesto necesariamente, esto no significa que Hume haya estado comprometido a decir que observó su 'yo', pues es evidente que existe una diferencia entre *presuponerme* a mí mismo como el sujeto de mis experiencias y *observarme* a mí mismo como ese sujeto.[18] No obstante, si Hume cometió un error —según Clack— fue al no reconocer que, observable o no, el 'yo' no puede ser 'reducido' a un conjunto de percepciones particulares, ya que sobre los *objetos* de experiencia está siempre el '*sujeto* de experiencias'. El 'yo' que, finalmente, es el 'fundamento' de toda mi experiencia.

and Phenomenological Research, vol. 33, núm. 3, pp. 339-340.

[17] Sostiene Clack (*ibid.*): "If Hume 'finds' himself in any sense it is not as something *observed* but as somethimg presupposed".

[18] *Cf. ibid.*, p. 342.

En tercer lugar, Chisholm sostiene que al percibir objetos, pensar pensamientos y tener sentimientos nos estamos percibiendo a nosotros mismos.[19] Sin embargo, Clack se pregunta si esto resuelve el problema de la no-observabilidad del 'yo' en Hume, ya que si —como Chisholm asegura— al percibir algo me estoy percibiendo a mí mismo, entonces lo que tenemos son dos 'yoes': el 'yo' que está percibiendo y el 'yo' que se percibe a sí mismo. Esto significa —según Clack— que el 'yo' que Hume no encontró en la experiencia (yo1) es distinto del 'yo' que Chisholm asegura *observamos* cuando observamos algo (yo2). Mientras que el 'yo' que Hume buscaba era un 'yo' *independiente* de las percepciones: un 'yo' que o bien fuera 'anterior' a la experiencia o bien estuviera 'más allá' de ella, el 'yo' de Chisholm no se distingue de sus propias percepciones: es un 'yo' que cuando se manifiesta a través de sus pensamientos, sentimientos y experiencias, se identifica con esos mismos 'pensamientos, sentimientos y experiencias'.

Pero esto es contradictorio, ya que si Chisholm le recriminó a Hume haber reducido al 'yo' a un mero *haz de percepciones,* ¿cómo puede ahora hablar de un 'yo' que es idéntico con sus percepciones?, ¿dónde quedó esa *x* que tiene las percepciones? Parecería —dice Clack— que el 'yo' que tan exitosamente escapó al intento de Hume por observarlo, ahora ha eludido también a Chisholm.[20] El problema —señala Clack— es que Chisholm, al considerar al 'yo' como un objeto de percepción,[21] creyó que la observabilidad de éste implicaba el mismo tipo de observabilidad que se da en los 'objetos'. Y aunque insista en que a través de nuestras 'afecciones' o 'modificaciones' percibimos a nuestro 'yo', es un hecho que la percepción de nosotros mismos es totalmente distinta de otros tipos de percepción. No obstante, Clack enfatiza que este hecho dicta qué métodos y qué procedimientos son los apropiados para la autopercepción, ya que si vamos a observar al 'yo' debemos saber no sólo dónde sino también cómo buscarlo.[22]

[19] *Cf. ibid.*, p. 343.

[20] El problema es que el 'yo2' (el que puede ser *objeto* de mi experiencia) no puede ser el 'yo1'. El 'yo1' puede percibir al 'yo2', pero es un sinsentido decir que el 'yo2' puede percibir al 'yo1'. En todo caso, yo no veo, yo no puedo ver al 'yo' que estoy buscando. *Cf. ibid.*, p. 346.

[21] *Cf. ibid.*, p. 46.

[22] *Cf. ibid.*, p. 348.

La interpretación ontológica o —lo que yo llamo— 'la lectura kantiana de Hume' no sólo asume que la dificultad del haz de percepciones radica en la falta de una mente singular —de ese qué o quién que ejecute las actividades propias de una vida mental—, sino que reduce toda la discusión al problema de la observabilidad o no-observabilidad del 'yo'. Pero, ¿estamos seguros de que ése era el verdadero conflicto que aquejaba a Hume?, ¿en verdad Hume estaba tan preocupado por saber cómo y dónde buscar a ese 'yo'? En este sentido, ¿la propuesta del 'yo' kantiano constituye una respuesta al problema del 'yo' en Hume? Yo diría que no.

Conclusión

Lo que he tratado de mostrar en este trabajo es la manera en la que la tradición ha intentado responder a una pregunta que para Hume ya no era un problema, a saber, la búsqueda de esa conciencia permanente e inmutable (*sustancia*) que Hume mismo ya había demostrado que no tenía ningún correlato en la experiencia. Lo que a él le preocupaba era el problema de la conexión real entre las percepciones, y esta dificultad tenía dos vías de solución: la *epistemológica*, que se enfocaba en los 'principios de asociación', y la *ontológica*, que se centraba en la idea de una 'mente singular'.

Desafortunadamente, se eligió esta última y con ello no hemos atendido ni a su problemática ni a su propuesta en general. En otras palabras, no hemos leído a Hume, sino al Hume de Kant. Al Hume que —desde esa perspectiva— no pudo ver que el 'yo' podía plantarse en términos trascendentales, y no al Hume que estableció los principios que operaban en nuestra mente sin apelar a ninguna entidad sustancial. No hemos comprendido que lo que a Hume le preocupaba era establecer los principios generales que constituían la experiencia humana. Que su objetivo era explicar la naturaleza humana apelando a los mecanismos que rigen nuestros pensamientos, sentimientos y pasiones. Que lo que le interesaba era mostrar que la única vía legítima para poder comprender los rasgos de la vida humana se encontraba en la experiencia y no en

algún tipo de principio metafísico. Y, finalmente, que su intención era destacar la importancia que tenía la 'observación' dentro del estudio de la naturaleza humana porque quería hacer de este estudio una ciencia, la *ciencia del hombre*.

Sobre la existencia de las percepciones en el pensamiento de Hume

Mario Chávez Tortolero
Facultad de Filosofía y Letras, unam
mariocha06@yahoo.com

Abstract: In this paper I try to understand David Hume's theory of the ideas as an alternative ontology. I assume that David Hume seeks to establish a criterion of human knowledge and moral behavior by thinking the fundamental concepts from philosophical tradition, such as substance and personal identity or subjectivity, and turning between the denial and the affirmation of them. In this sense, the criticism of the metaphysical tradition, to which some interpreters reduce his theory, and the alternative ontology which we purpose here, have to promote a middle ground between common sense and philosophical meaning of life, truth and morality. In the development of this interpretation the classifications perceptions are exposed, being independent existences and the basis of Hume's epistemology. Subsequently, the elements of an intermittent subjectivity that can be derived from them are exposed. Finally, we consider the figments of the imagination, being the latter, rather than a power of representation among others, a substance between substances.

1. Situación hermenéutica

En la filosofía de la Modernidad temprana se pueden observar dos formas de concebir a la sustancia. En la primera, que suele atribuirse a los "racionalistas", el concepto resultante va a ocupar un lugar fundamental en el marco de diversos sistemas deductivos. En la segunda, que suele atribuirse a los "empiristas", el concepto metafísico de sustancia va a ser atacado mediante argumentos inductivos, y reemplazado por el concepto epistemológico de relación. Las diferencias entre los principales representantes de ambas posturas son considerables, pero también se observan semejanzas y puntos de encuentro. El problema de la sustancia en la Filosofía moderna puede ser estudiado como una historia de diálogos e intercambios de conceptos y argumentos entre distintas formas de pensamiento. En particular, nos inte-

resa señalar que el concepto metafísico de sustancia, tal como fue definido por Descartes y Spinoza, ocupa un lugar importante en el pensamiento de Hume, aunque no para justificar la existencia de Dios o del sujeto pensante, sino para pensar en la existencia de las percepciones; de manera que, al plantear severas críticas al respecto, el mismo Hume, irónicamente, cae presa de las mismas. De hecho, los argumentos que ofrece en contra de la sustancia y la identidad personal nos permiten distinguir su propia postura filosófica y profundizar en diversos problemas de la Filosofía moderna en general. Pero hay más: si no nos quedamos con la parte negativa de su filosofía, como varios intérpretes han hecho, en efecto, lograremos comprender la ontología alternativa que tratamos de dilucidar aquí.

Hay dos maneras comunes de situar a David Hume en la historia de la Filosofía: como empirista y como escéptico. No hay duda de que en su pensamiento se observan elementos de ambas formas de pensamiento, pero es importante que señalemos las peculiaridades y los alcances de cada una en el contexto de su obra. El empirismo es el método principal de su filosofía,[1] y es mantenido en su sistema por el principio de que todas las ideas simples provienen de impresiones previas, mientras que su escepticismo es otro método que utiliza para plantear problemas y profundizar en los asuntos a tratar. En efecto, la combinación del empirismo y el escepticismo da como resultado una faceta muy negativa de este pensamiento; es como si no se tratara más que de negar todo fundamento racional o tradicional, y de explicar el funcionamiento de nuestras facultades mentales, que dan origen a las creencias y las acciones humanas, de una manera no racional y en contra de la tradición filosófica, tal como afirma Barry Stroud,[2] hasta que

[1] La *Ciencia de la naturaleza humana* se presenta como el fundamento del conocimiento humano en general. No obstante, al tratarse de una ciencia "reflexiva", en donde el ser humano resulta ser juez y parte de la misma, su propia objetividad parece comprometida. El planteamiento de esta ciencia supone un problema de principio, a saber, que ella misma requiere de un fundamento, el cual, según el mismo Hume, no puede ser más que la experiencia y la observación. En efecto, para evitar el relativismo es menester recurrir al método experimental de razonamiento, puesto que la experiencia y la observación permiten descubrir e interpretar a la naturaleza humana en lugar de anticiparla, tal como diría Francis Bacon. Para ello, Hume recomienda la cautela y el buen juicio del filósofo, en lugar del control y la premeditación del científico. *TNH,* Introd.

[2] *Cf.* Barry Stroud, *Hume.*

todo se manifieste bajo la forma de un ser irracional y no pensado, como ya decía Hegel.[3] Sin embargo, el principio empirista es insuficiente con respecto a la finalidad práctica de la obra, y el método escéptico es otra herramienta metodológica. Desde una visión integral del pensamiento de Hume, en la que hemos de considerar tanto la epistemología como la moral y la estética, el objetivo principal es proporcionar una mezcla entre las filosofías racionales y las sentimentalistas, entre los razonamientos abstrusos de los filósofos profundos y las evidencias fáciles del sentido común,[4] entre la luz del entendimiento y las sensaciones del sentimiento. Desde esta perspectiva, pues, además de empirista y escéptico, también lo podemos interpretar como un pensador oscilante o dialéctico; de ahí que haya provocado reacciones tan contrastantes en la historia de su propia recepción, como veremos a continuación.

1.1. Recepción optimista

Es interesante notar que el principal responsable del escepticismo filosófico de la Modernidad, un pensador peligroso desde el punto de vista tradicional, haya provocado un movimiento antiescéptico en vida,[5] especialmente entre los franceses que le apodaban *le bon David*. Todo parece indicar que Hume solía ser recibido con gusto y optimismo entre sus contemporáneos. Al final de su vida sólo tenía que contar el dinero que había ganado para reafirmar que había conseguido la aprobación del público que buscaba desde el principio,[6] pues no sólo obtuvo independencia y estabilidad económica por sus textos, sino que llegó a gozar de la opulencia. Pudo disfrutar de las mejores condiciones materiales a las que un hombre como él, dominado por la pasión de la literatura, podía aspirar en su propia época. Y aunque no recibió la aprobación que deseaba de manera inmediata, en efecto, fue gracias a los primeros lectores de su obra que aprendió una lección muy importante: no hay que ir a la imprenta

[3] *Cf.* G. W. F, Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. III.

[4] *EHU*, Secc. 1.

[5] *Cf.* Richard Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, p. 59.

[6] *Cf.* Tratado, Adv.

antes de que las negligencias naturales de un pensamiento en construcción hayan sido reconsideradas y corregidas, sobre todo en lo tocante a la expresión.[7] Es por ello que se dedicó a trabajar prácticamente con los mismos principios filosóficos —contenidos en *Un tratado de la naturaleza humana*— que en un primer momento fueron rechazados por el público, pero esta vez dispersos en una gran variedad de opúsculos cuyo valor literario fue ampliamente reconocido, incluso por el mismo Kant,[8] y que llegaron a posicionarlo, más que como filósofo ilustrado, como uno de los escritores más famosos de la Ilustración (una época que se hacía llamar el "siglo de la crítica literaria", con tanto gusto y frecuencia como "el siglo de la filosofía".[9]

1.2. Recepción pesimista

En contraste con el optimismo que atribuimos a la recepción de lectores aficionados y contemporáneos de Hume, la recepción de intelectuales y filósofos profesionales posteriores a Kant tiende a ser pesimista. Ésta es la interpretación tradicional. A partir de las críticas de Kant, pues, el pensamiento de Hume se va a ubicar en el contexto de una historia progresiva de la Filosofía. Aunque quizá se nos presente como un escritor tan atractivo y sutil como profundo y poderoso, un ilustrado *sui generis* y destacado, en realidad se trataría de un pensador negativo, bastante confundido y desafortunado. A fin de cuentas, la notoriedad que algún día obtuvo por su obra se reduciría al absurdo del empirismo que quedó escépticamente demostrado en ella; y no es que haya sido superado por él mismo, sino a pesar de él y junto con él. Así es que en la interpretación tradicional no se trataría más que de una filosofía incompleta en lo que respecta a la epistemología y completamente inapropiada en términos prácticos o morales, de manera que sólo valdría la pena exponerla como la influencia negativa más poderosa en la historia de la metafísica, que en la época de la razón

[7] *Cf. EHN,* Adv.

[8] Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Praef.

[9] Ernst Cassirer, *La filosofía de la ilustración*, p. 304.

ha quedado superada.[10] *De la imposibilidad de una satisfacción escéptica de la razón en su desacuerdo consigo misma*,[11] que es puesta en evidencia en la primera crítica del pensamiento humeano, se deriva una advertencia para todo aquel que pretenda estudiar a Hume como filósofo: no debe esperar mucho de él.

1.3. Nuevas perspectivas

Las interpretaciones novedosas sobre la obra de Hume, como la que se pretende exponer aquí, se han vuelto recurrentes en las últimas décadas y suelen oponerse a la interpretación tradicional en varios aspectos, así como a la recepción optimista de los ilustrados; puesto que no se trata de lectores ingenuos que buscan un entretenimiento pasajero y refinado, sino de académicos que pretenden hacer aportaciones específicas en la historia de la Filosofía. En particular, nos interesa la labor de recuperar el espíritu de una filosofía del sentido común que versa sobre asuntos morales y estéticos aunque no se ajusta a los parámetros de aquella filosofía de la razón que pretendió superarla. En este sentido, vale la pena preguntar: ¿qué criterio se puede derivar del asombro y la incertidumbre del escéptico?, ¿qué creencias puede tener alguien que piensa como Hume? Al respecto, dice Richard Popkin que:

> Hume era demasiado 'ilustrado' como para encontrar algo de paz o consuelo en alguna tradición religiosa, y sólo podía asombrarse del hecho de que la Naturaleza siempre vuelva a salvar el día, sosteniendo a nuestra débil razón de manera irracional, haciendo de las dudas algo psicológicamente imposible de tomar en serio, y dejando al hombre con la capacidad de hacer ciencia empírica de vez en cuando, mientras que su mente no se vuelva a sobrecalentar con sus dudas.[12]

[10] Kant, *KvR*, B792.

[11] *Idem*.

[12] R. Popkin, *op. cit.*, p. 53. Traducción mía.

De manera que el pensamiento de Hume pasaría de una intranquilidad o incertidumbre excesivamente ilustrada y racional a la certeza y el asombro de su fundamento irracional. Más que de un razonamiento empírico-escéptico sobre la causalidad, que es el centro de la interpretación tradicional, se trataría de un pensamiento oscilante, dialéctico y más complejo de lo que parece a primera vista. Y es justamente en este orden de ideas que, en palabras de Fred Parker, "se le puede tildar de irónico".[13] Con respecto a esta clase de recepción, James F. Doyle dice que "cabe dudar de si *Hume el irónico* arroja mucha luz sobre *Hume el filósofo*. Puesto que a lo largo de su carrera se vio obligado a lidiar con muchos tipos de pretensiones y dogmas, y la ironía sólo era un elemento de apoyo para su escepticismo; además de que, al igual que su escepticismo, era de una variedad 'moderada', y no tan obscura o problemática como Price quiere hacernos creer".[14] Independientemente de si Price exagera al interpretar toda la vida y la obra de Hume desde la ironía,[15] en nuestra perspectiva, Hume no es *irónico* porque diga una cosa mientras que realmente quiere afirmar lo contrario: no se trata de una figura retórica para teñir la obra de un supuesto escéptico que en realidad es muy dogmático; puesto que, tal como Fred Parker hace notar, "Hume quiere decir exactamente lo que dice, pero a la vez comunica algo más en la conciencia con la que transita de la teoría subversiva a la práctica conformista del sentido común".[16]

1.4. Balance

Ya que hemos expuesto la situación hermenéutica de nuestra investigación, en lo que respecta al concepto de sustancia y al concepto de identidad personal o subjetividad, es pertinente que busquemos lo que David Hume comunica al pasar de las negaciones a las afirmaciones ontológicas: entre la crítica de la idea de sustancia y la creencia en la existencia de las percepcio-

[13] F. Parker, *Scepticism and Literature. An Essay on Pope, Hume, Sterne and Johnson*, p. 146. Traducción mía.

[14] *Cf.* James F. Doyle, "The ironic Hume", en *Journal of the History of Philosophy,* 5 (1).

[15] *Cf.* H. H. Price, *Hume's Theory of the External World*.

[16] F. Parker, *op. cit.,* p. 146. Traducción mía.

nes, entre la subversión de la identidad personal y la intimidad del sujeto moral. Para tales efectos, abordaremos las definiciones y clasificaciones de las percepciones que aparecen en las primeras secciones de *Un tratado de la naturaleza humana*. Posteriormente nos enfocaremos en el concepto de subjetividad que puede derivarse de ellas. Finalmente, consideraremos las invenciones de la imaginación.

2. Las clasificaciones de las percepciones

Uno de los problemas que más han llamado la atención de exégetas y críticos recientes del pensamiento de Hume queda expresado, por el mismo autor, como la incapacidad de volver consistentes dos principios, a los cuales, sin embargo, no puede renunciar. El primero dice que *todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas*. El segundo, que *la mente no percibe ninguna conexión real entre percepciones distintas.*[17] Al respecto, Barry Stroud señala que el problema radica en la incompatibilidad de dichos principios con la posibilidad de una explicación adecuada de la identidad personal. En este sentido, Norman Kemp-Smith ha notado una inconsistencia entre dos niveles de argumentación: mientras que en el nivel del sentido común, el yo siempre está íntimamente presente, en el nivel teórico o filosófico, se trata de una ficción de la imaginación que es menester eliminar.[18] Recientemente, Donald Baxter aclara que la dificultad es de carácter metafísico, pues radica en el hecho de que somos capaces de representar al mismo sujeto como uno y al mismo tiempo como varios. En efecto, puede decirse que cuando pensamos al nivel del sentido común, todos los objetos tienen perfecta identidad o unidad; pero, en cuanto pasamos al nivel metafísico, cualquier variación implica la negación de toda identidad.[19]

Pero antes de interpretar la relación de los principios mencionados con respecto a la identidad personal, es pertinente que nos enfoquemos en la existencia de las percepciones, la cual es presupuesta en ambos principios.

[17] *Ap* 21.

[18] *Cf.* N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*.

[19] Donald Baxter, *Hume's Difficulty. Time and Identity in the Treatise*, p. 50.

Podemos plantear el problema de la siguiente manera: si todas las percepciones son existencias distintas, y no hay ninguna conexión entre existencias distintas, ¿qué es lo que nos permite comprenderlas bajo el mismo nombre? Puesto que, a pesar de ser existencias distintas, a fin de cuentas se trata de percepciones: ¿por qué hacemos distinciones entre ellas?, ¿qué es lo que tienen en común?

David Hume llama percepción a todo lo que puede estar presente en la

mente, ya sea por la acción de los sentidos, o bien, mediante el pensamiento y la reflexión.[20] En ese sentido, todas las percepciones parecen compartir al menos esta característica: que existen para la mente o el sujeto que siente y piensa. De hecho, desde esta perspectiva, sentir y pensar o percibir un objeto implica concebirlo como existente, y todo lo que existe es sentido o pensado, por lo tanto, el atributo de la existencia parece trivial en términos epistemológicos: parece que no aumenta ni disminuye el conocimiento de la realidad; sin embargo, resulta muy significativo en términos ontológicos y metodológicos. Puesto que cada percepción es una existencia independiente, que no necesita de nada para existir, y este pensamiento sólo se ocupa de percepciones, todos los objetos son sustancias o cosas que pueden existir por sí mismas,[21] y la pregunta por un origen absoluto o una primera causa carece de sentido. Ahora bien, dependiendo de la fuerza o la vivacidad con la que se presente, cada percepción puede existir como impresión, como idea, como creencia, como ficción, etcétera, y el modo o la manera de su propia existencia es determinante en lo que respecta al conocimiento humano y el comportamiento moral.

2.1. Primera clasificación

La exposición sistemática de la *Ciencia de la naturaleza humana* inicia con el tratamiento de "nuestras ideas". Pero sólo se habla de ellas en tanto que percepciones, esto es, al considerarlas junto con las impresiones, de las cuales se distinguen por el grado de fuerza o vivacidad que

[20] *Ab* 5.

[21] *Tratado* 1.4.5.5.

tienen para nosotros.[22] A partir de esta evidente diferencia (aunque es más problemática de lo que parece, como veremos más adelante), las impresiones podrían ser definidas como las percepciones que más fuerza o vivacidad tienen para nosotros, mientras que todas las demás quedarían bajo el título de ideas. Pero el mismo Hume va a establecer un significado considerablemente más amplio para ambas clases de percepción: con el término "impresiones" va a comprender todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como se manifiestan por primera vez en el alma, mientras que las "ideas" van a entenderse como imágenes debilitadas de aquellas, tal como aparecen en el pensamiento:[23] no sólo como percepciones más débiles, sino además como imágenes de las percepciones más fuertes. Así es que la definición de las ideas depende de la definición de las impresiones, o bien, para entender el término "ideas" tenemos que entender el término "impresiones": este último nos remite a los elementos sensibles de la experiencia, mientras que el primero nos remite, a través del segundo, a lo mismo que él. Y es que nuestras ideas van a depender de las impresiones tal como una imagen depende de un original.

Las definiciones anteriores nos permiten llevar a cabo la clasificación general de las percepciones: si algo se hace presente en la mente ha de ser identificado como {1} impresión, o bien, como {2} idea. Ésta puede ser una regla general del entendimiento humano; suponiendo que la diferencia entre sentir y pensar es evidente para todos, y que cualquiera que reflexione con cuidado llegará a reconocer la diferencia entre estas percepciones, por lo que todos podemos clasificarlas de la misma manera. Por otro lado, el hecho de que cualquier impresión resulte más fuerte que cualquier idea no parece una razón suficiente para concluir que todas las ideas son imágenes debilitadas o derivadas de impresiones previas. Antes de llegar a una conclusión sobre este asunto se postulan otras dos definiciones y se establece la segunda clasificación de las percepciones.

[22] *Tratado* 1.1.1.1.

[23] *Idem*.

2.2. Segunda clasificación

Las impresiones y las ideas simples son aquellas percepciones que no admiten división o separación, mientras que las percepciones complejas pueden ser divididas o compuestas.[24] Así es que ahora vamos a considerar cuatro tipos de percepción: {a} impresiones simples, {b} impresiones complejas, {c} ideas simples y {d} ideas complejas. Basta con que todas las ideas simples se deriven de las impresiones simples ({c} → {a}[25]) para justificar la epistemología humeana, en donde se admiten excepciones a la regla general del empirismo ({2} → {1}) que es sugerida en la primera clasificación. Y es que no todas nuestras ideas provienen de impresiones previas o no se derivan[26] de ellas. Algunas de nuestras ideas se derivan simplemente de otras ideas, como la idea de un caballo alado. Pero, aunque este tipo de ideas complejas lleguen a desafiar la regla general del empirismo, mientras que las ideas simples se deriven de impresiones simples, la epistemología de Hume sigue en pie, ya que todas las ideas complejas pueden entenderse, a fin de cuentas, como un conjunto de ideas simples que se derivan de impresiones simples. Pero la división de las impresiones, que aparece en la segunda sección del *Tratado*, viene a complicar el asunto; es por ello que se requiere una tercera clasificación.

[24] *Tratado* 1.1.1.2.

[25] Con esta simbolización queremos expresar lo siguiente: (i) que la existencia de una idea simple es suficiente para suponer la existencia de la impresión correspondiente, (ii) que si la impresión de un objeto es inexistente, entonces, se supone que la idea simple que le corresponde tampoco existe, y (iii) que la existencia de una impresión no necesariamente implica la existencia de una idea simple correspondiente.

[26] En estricto sentido, la derivación puede ser entendida como la relación de dependencia entre percepciones que implica cierta duración o sucesión temporal, así como determinada degradación o degeneración, a partir de un origen común. Hemos dicho que la existencia de una idea simple es suficiente para suponer la existencia de la impresión correspondiente, sin embargo, para comprender lo que implica esta derivación de percepciones, también hay que señalar que el grado de fuerza o vivacidad de la primera es mucho menor que el de la segunda, ya que esta última es anterior en el tiempo con respecto al origen común; es por ello que las impresiones simples pueden existir aunque no existan —todavía— las ideas correspondientes.

2.3. Tercera clasificación

Las impresiones de reflexión se derivan de nuestras ideas, mientras que las impresiones de sensación, que parecen ser el fundamento de las clasificaciones anteriores, quedan prácticamente excluidas de la filosofía. Al reflexionar sobre estas impresiones, David Hume llega a una concepción muy singular de la experiencia:

> Primero, una impresión se manifiesta en los sentidos, y nos hace percibir calor o frío, sed o hambre, placer o dolor de algún tipo. De esta impresión hay una copia, tomada por la mente, que permanece después de que cesa la impresión; y esto es lo que llamamos una idea. Esta idea de placer o de dolor, cuando reincide en el alma, produce nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y miedo, que han de ser llamadas, propiamente, impresiones de reflexión, ya que son derivadas de aquella. Éstas, a su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; las cuales, por su parte, quizá van a suscitar otras impresiones e ideas.[27]

Independientemente de lo que debamos entender por ‘reincidencia de una idea en el alma’, asunto que abordaremos más adelante, por lo visto existen varias clasificaciones de las percepciones (al menos tres) y varias especies por cada tipo y clase de percepción. Sin embargo, si nos enfocamos en las precepciones simples, esta variedad no hará más que confirmar la regla, y los nuevos elementos ({i} impresiones de sensación, {ii} ideas “de sensación”, {iii} impresiones de reflexión, {iv} ideas “de reflexión”, {v} impresiones derivadas de {iv} y {vi} las ideas correspondientes) se mantendrán en el orden deseado ({ii} → {i}; {iii} → {ii}; {iv} → {iii}; {iv} → {v}; {vi} → {v}), las impresiones seguirán siendo primarias; las ideas, secundarias; y todas las percepciones podrán ser clasificadas apropiadamente.

[27] *Tratado* 1.1.2.1. Traducción mía. “An impression first strikes upon the senses, and makes us perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain of some kind or other. Of this impression there is a copy taken by the mind, which remains after the impression ceases; and this we call an idea. This idea of pleasure or pain, when it returns upon the soul, produces the new impressions of desire and aversion, hope and fear, which may properly be called impressions of reflexion, because derived from it. These again are copied by the memory and imagination, and become ideas; which perhaps in their turn give rise to other impressions and ideas”.

2.4. Principios y facultades de representación

A partir de la segunda clasificación de percepciones que hemos mencionado (por su simpleza o complejidad) es posible establecer los primeros dos principios de la *Ciencia de la naturaleza humana*, y solucionar el problema fundamental de la epistemología humeana. El primer principio dice que *todas nuestras ideas simples son percepciones derivadas y representaciones exactas de impresiones simples*;[28] y el segundo, que *la memoria mantiene la forma original en la que sus objetos se presentaron por primera vez.*[29] Estos dos principios funcionan en conjunto, puesto que en el primero se postula una regla general que no sería más que teoría si no existiera una facultad dedicada a su aplicación. Pero el tercer principio puede hacernos dudar de la eficacia de los dos anteriores, ya que *la imaginación es libre de trasponer y cambiar sus ideas*,[30] lo cual quiere decir que tenemos el poder de alterar el orden de las percepciones, de manera que no correspondan a la forma original, así como de alterar la fuerza o la vivacidad de las mismas, al grado de convertir ideas en impresiones. En particular, a David Hume le interesa el caso ({iii} → {ii}), en el que las impresiones de reflexión, y especialmente las pasiones, son derivadas de ideas previas. Pero las pasiones son percepciones complejas. En efecto, la epistemología de Hume sigue en pie.

Podemos decir que las impresiones simples constituyen el fundamento del conocimiento humano, de manera que entender una idea significa reconocer su origen o derivación a partir de impresiones previas. Pero los asuntos humanos que nos interesan no pueden ser reducidos a simples sensaciones; ni la pura sensación, ni el puro entendimiento, son suficientes para alcanzar la verdad sobre estos asuntos: es entre las impresiones y las ideas que se encuentra la realidad o experiencia efectiva; siendo la memoria aquella facultad de representación que mantiene el orden de aparición de las impresiones, mientras que éstas van perdiendo su fuerza original, hasta

[28] *Tratado* 1.1.1.7. “That all our simple ideas in their first appearance are deriv’d from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent”.

[29] *Tratado*1.1.3.3. “That the memory preserves the original form, in which its objects were presented (and that wherever we depart from it in recollecting anything, it proceeds from some defect or imperfection in that faculty)”.

[30] *Tratado* 1.1.3.4. “Of the liberty of the imagination to transpose and change its ideas”.

convertirse en las ideas perfectas de la imaginación; y siendo esta última una facultad de libre representación, que altera el orden y la vivacidad de sus propias ideas, y que puede, en efecto, crear ficciones que se asemejen a experiencias efectivas, entonces, nos vemos tentados a concluir que, si queremos conocer la realidad, tenemos que procurar el ejercicio de la memoria y evitar el de la imaginación. Esta conclusión podría ser muy satisfactoria, si no fuera porque el mismo Hume sostiene que la imaginación es el fundamento de las sensaciones, las creencias y los pensamientos humanos.[31]

2.5. Balance

A fin de cuentas, la diferencia entre las creencias y las ficciones, que es lo que esta epistemología pretende establecer, no depende de su origen, ya que ambas provienen de impresiones; tampoco depende de la existencia o no existencia de los objetos en cuestión, pues concebir un objeto implica concebirlo como existente, ya se trate de un recuerdo o de una quimera. Sin embargo, a diferencia de las ficciones, las ideas que creemos están relacionadas con impresiones habituales, por lo que tienen una fuerza constante e intermedia entre las pasiones más violentas, que las ideas ficticias pueden suscitar, y las ideas perfectas, que carecen por completo de vivacidad. Y si las ficciones fomentan el dogmatismo y la superstición, las creencias constituyen el fundamento del comportamiento moral. De ahí que la medición de la fuerza o vivacidad de cada percepción adquiera relevancia.

3. Los elementos de la subjetividad

Hemos visto que las percepciones existen de distintas maneras, que los objetos de la experiencia son percepciones intermedias (entre impresiones e ideas) y que las creencias se acompañan de una fuerza constante y habitual, mientras que las ficciones carecen por completo de fuerza, o bien, adquieren una vivacidad desproporcionada. Ahora bien, más que ocuparnos de las consecuencias que se siguen de lo anterior, vamos a reflexionar sobre ello.

[31] *Cf. Tratado* 1.4.7.3.

Para distinguir todas estas percepciones requerimos algo más que su propia definición. La existencia de las percepciones implica cierta medición de la fuerza o vivacidad correspondiente: sólo así son distinguibles como objetos perceptibles; y para que dicha medición tenga lugar es necesario que existan por lo menos dos percepciones para un mismo sujeto o conciencia, de otra manera sería imposible decidir si una es más o menos fuerte que la otra.

Si bien es cierto que cada percepción existe por sí misma, en lo que respecta al modo o la manera de su propia existencia, las percepciones son codependientes, y el vínculo de esta codependencia es, justamente, lo que identificamos como subjetividad. De hecho, la idea tradicional de sustancia espiritual es la de un objeto abstracto y simple que permanece como referente de los cambios, los accidentes y las cualidades que se le atribuyen, mientras que la subjetividad de la que hablamos forma parte de la existencia de las percepciones, y, tal como estas últimas, se presenta de manera intermitente. En principio, diremos que esta subjetividad intermitente consiste en la conciencia o medición de la fuerza o vivacidad que tiene lugar cada que dos o más percepciones se juntan.

3.1. La medición de la fuerza o vivacidad

En un primer momento, David Hume afirma que no es necesario emplear muchas palabras para aclarar la distinción entre impresiones e ideas, ya que cada quien puede percibir la diferencia entre sentir y pensar por sí mismo. Aunque inmediatamente después afirma que el grado de fuerza o vivacidad de las ideas puede acercarse al de las impresiones, al punto de ser indistinguibles.[32] Y posteriormente afirma que la mediación de la mente, por la que distinguimos creencias de ficciones, es un *je-ne-sais-quoi* (no sé qué), para el cual es imposible dar una definición o descripción precisa, a pesar de que cada quien lo entienda suficientemente por sí mismo.[33] Pero si leemos entre líneas, en el tratamiento de las percepciones tenemos algunas pistas para decir más cosas sobre dicha mediación: sobre todo lo que implica sentir y pensar o percibir.

[32] *Tratado* 1.1.1.1.

[33] *Tratado* 1.3.8.16.

Desde la primera frase de *Un tratado de la naturaleza humana* se afirma que las percepciones se dividen en impresiones e ideas. Más allá de problematizar las diferencias entre unas y otras, preguntaremos lo siguiente: ¿quién o qué divide a las percepciones en impresiones e ideas? Esta pregunta podría llevarnos a pensar en un sujeto universal o en el ser humano en general, como sujeto abstracto y universal que siente y piensa. Sin embargo, para responder no se requiere más que la existencia de las percepciones. En la primera frase del *Tratado* hay una palabra que no aparece en las traducciones al español. David Hume dice que las percepciones se dividen en sí mismas, ellas mismas o por sí mismas (*themselves*).

Al hablar de percepciones, junto con su propia existencia, hemos supuesto lo siguiente: (i) el sujeto que percibe o siente y piensa, (ii) la fuerza o la vivacidad de la percepción y (iii) cierta conciencia o medición de la fuerza o vivacidad correspondiente. Al considerar la crítica de las ideas de sustancia e identidad personal del mismo Hume, el primer supuesto del que hablamos, a saber, el de un sujeto que percibe, resulta muy difícil de sostener; pero el tercer supuesto, a saber, el de cierta conciencia o medición de la fuerza o vivacidad de cada percepción, es necesario a pesar de dichas críticas, de manera que el sujeto que percibe puede reducirse a la conciencia o medición que tiene lugar cada que dos o más percepciones se juntan. A partir de esta reducción podemos ofrecer una interpretación tanto de la crítica de las ideas de sustancia e identidad personal como de la postulación de la colección de ideas simples —que constituyen a la primera— y el haz de percepciones diferentes —que constituyen a la segunda.

3.2. Los principios de asociación

En las primeras secciones del *Tratado* se observa una diferencia sutil entre la conexión o asociación de ideas y los principios de conexión o asociación de ideas. Por un lado, se afirma que la imaginación es libre de unir y separar sus propias ideas. Por otro lado, que las ideas comparten ciertas cualidades o circunstancias, por las que promueven sus propias uniones y separaciones. Al parecer, las relaciones entre ideas limitarían la libertad de la imaginación para conectar y asociar sus ideas. Pero no hay que pensar

que la imaginación es un ente distinto de sus propias ideas, como si la naturaleza de las percepciones se enfrentara a la libertad de la mente. Más bien, se trata de la autodeterminación de las percepciones cuya existencia en conjunto implica el concurso de la imaginación. Al postular los principios de asociación presuponemos un acto mental distinto al que hemos señalado (conciencia o medición de la fuerza o la vivacidad), aunque igualmente implicado en la existencia de las percepciones. Además de la medición

cuantitativa, que tiene que ver con la manera o el modo de la existencia de las percepciones, se requiere de la atracción o el transporte, entre una y otra percepción, de la fuerza o la vivacidad correspondiente; lo que no depende tanto de la forma como del contenido de cada percepción, esto es, de aquello por lo cual es posible asociarlas o conectarlas (por semejanza, contigüidad y causa-efecto). Sin embargo, esto que tenemos que sumar para concluir con lo que tratamos de dilucidar es aún más misterioso que la medición de la fuerza o vivacidad, en palabras del mismo Hume:

> Nada es más admirable que la presteza con la que la imaginación sugiere sus ideas, y las presenta en el preciso instante en el que se vuelven necesarias o útiles. La fantasía se apresura de un extremo al otro del universo, recolectando aquellas ideas que corresponden a cualquier asunto. Uno podría pensar que todo el mundo intelectual de las ideas se ha sometido de golpe a nuestra perspectiva, y que no hemos hecho nada más que escoger aquellas que eran más apropiadas a nuestro propósito. Y nada puede hacerse presente fuera de aquellas ideas que así son recolectadas mediante una especie de facultad mágica del alma, la cual, aunque siempre es más perfecta en los grandes genios, siendo propiamente esto lo que llamamos genio, sin embargo, es inexplicable hasta por los más grandes esfuerzos del entendimiento humano.[34]

[34] *Tratado* 1.1.7.15. Traducción mía. "Nothing is more admirable, than the readiness, with which the imagination suggests its ideas, and presents them at the very instant, in which they become necessary or useful. The fancy runs from one end of the universe to the other in collecting those ideas, which belong to any subject. One would think the whole intellectual world of ideas was at once subjected to our view, and that we did nothing but pick out such as were most proper for our purpose. There may not, however, be any present, beside those very ideas, that are thus collected by a kind of magical faculty in the soul, which, though it be always most perfect in the greatest geniuses, and is properly what we call a genius, is however inexplicable by the utmost efforts of human understanding".

3.3. Balance

Hemos visto que la subjetividad intermitente, que se deriva de la existencia de las percepciones, incluye dos clases de elementos. En efecto, los principios de asociación pueden ser considerados como una segunda clase de elementos constitutivos de dicha subjetividad. Al igual que la medición de la fuerza o vivacidad de las percepciones, no es algo realmente distinto de las percepciones mismas, ya que se puede reducir a sus propias cualidades, sin embargo, se trata de dos constantes en la configuración del haz de percepciones que identificamos como yo.

4. Las invenciones de la imaginación

A partir de lo dicho ya podemos contestar la pregunta que hace Barry Stroud con respecto a la idea de identidad personal: ¿cómo es posible que un mero haz de percepciones lleve a cabo un acto mental? Los actos mentales forman parte de la existencia de las percepciones. También podemos comprender la aparente oposición entre la libertad de la imaginación y los principios de asociación como una autodeterminación de las percepciones mismas. Asimismo, la inconsistencia de la que hablamos con respecto a la existencia separada de cada percepción puede ser formulada como la necesidad de que existan percepciones para poder distinguir (mediante los actos mentales implicados por ellas) entre percepciones que, sin embargo, pueden existir de manera independiente. Todo lo anterior se debe a la reducción del concepto de identidad personal a la subjetividad intermitente que acabamos de analizar. Ahora bien, dicha reducción parece apuntar, en principio, más a un padecimiento que a un acto mental. Puede decirse que la fuerza de cada percepción determina completamente al sujeto en tanto que conciencia de la misma. En este sentido, el sujeto no aumentaría nada al haz de percepciones; no sería más que una abstracción artificial de algo que es realmente indiscernible del mismo. Pero ésta es la parte negativa del asunto. También hay una parte positiva. Cuando David Hume habla de una facultad mágica de la mente, incomprensible para el entendimiento humano, afirma que ésta alcanza su perfección en los grandes

genios, quienes suelen ser valorados como los seres humanos más creativos y originales, ¿de ahí podemos inferir que existe un origen no sensible de las percepciones, ya que la perfección de esa facultad mágica y constitutiva de la subjetividad puede inventarlas? Podemos decir que no se trata más que de la reincidencia de ideas en el alma de la que hablamos anteriormente. Pero, para responder adecuadamente a estas preguntas tenemos que abordar el concepto de imaginación.

En el contexto de la *Ciencia de la naturaleza humana*, la palabra “imaginación” adquiere más de un sentido.[35] En principio, tiene dos sentidos que podemos considerar relativos, ya sea a la memoria (sentido amplio) o a la razón (sentido más limitado). En ambos casos se trata de la facultad que produce nuestras ideas más débiles o menos vívidas; sin embargo, mientras se opone a la razón, se limita a producir ideas intuitivas —que no pueden ser probadas ni demostradas— e irracionales. Pero hay que notar lo siguiente: el sentido de esta palabra es variable y puede oponerse al de otra palabra (como “razón”), que en otro contexto sería implicado por él. Esto es lo que nos lleva a considerar un tercer sentido (no relativo) de la palabra en cuestión, que nos remite a la libertad de la imaginación y que no la opone ni a la “memoria” ni a la “razón”, sino a cualquier facultad humana, o bien, a ninguna de ellas.

[35] David Hume ofrece la siguiente caracterización de la imaginación: “Esta palabra se usa comúnmente en dos sentidos diferentes; y aunque no hay nada más contrario a la verdadera filosofía que tal inexactitud, en el curso de mis razonamientos me he visto obligado a caer constantemente en ella. Cuando opongo la imaginación a la memoria, me refiero a la facultad mediante la que formamos nuestras ideas más débiles. Cuando la opongo a la razón, me refiero a la misma facultad, excluyendo nuestros razonamientos demostrativos y probabilísticos. Cuando no la opongo a ninguna, es indiferente si se toma en el sentido más amplio o en el más limitado, o al menos el significado será suficientemente claro por el contexto” (By this expression it appears that the word, *imagination*, is commonly us’d in two different senses; and tho’ nothing be more contrary to true philosophy, than this inaccuracy, yet in the following reasonings I have often been oblig’d to fall into it. When I oppose the imagination to the memory, I mean the faculty, by which we form our fainter ideas. When I oppose it to reason, I mean the same faculty, excluding only our demonstrative and probable reasonings. When I oppose it to neither, ‘tis indifferent whether it be taken in the larger or more limited sense, or at least the context will sufficiently explain the meaning). *Tratado* 1.3.9. n. al pie. Traducción mía.

4.1. La imaginación con respecto a la memoria

Se trata de la facultad que produce nuestras ideas más débiles o menos vívidas. Puesto que es evidente que las ideas imperfectas de la memoria son más débiles que las impresiones de las que provienen pero más fuertes que las ideas perfectas de la imaginación, en donde la fuerza original u objetiva se ha perdido por completo. En cuanto se acaba esa fuerza original, pues, la memoria deja de funcionar, mientras que la imaginación puede seguir haciendo operaciones. A diferencia de la memoria, que es una facultad de representación condicionada por los sentidos, en efecto, la facultad de libre representación o imaginación puede crear ideas complejas sin más elementos que sus propias ideas. Así, pues, independientemente de la fuerza o la vivacidad de cada percepción, la diferencia fundamental entre estas dos facultades es que la memoria no puede ordenar ni formar percepciones por sí misma.

4.2. La imaginación con respecto a la razón

Se trata de la facultad que produce ideas irracionales o ideas a partir de ideas sin principios de relación entre ellas. Siendo que la razón consiste en el descubrimiento de la verdad,[36] la imaginación, en este sentido más limitado, sería la causa de su tergiversación o de su perversión natural. Si pudiésemos eliminar su influencia en el pensamiento, entonces, la verdad se mostraría ininterrumpidamente, sin el estorbo de aquellas ficciones que alteran el orden de las percepciones. Sin embargo, se trata de una facultad natural: quizá la más poderosa que tenemos, ya que puede inventar ideas completamente nuevas o independientes de la experiencia. En este sentido, Hume afirma que "nada es más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación, y nada ha provocado más errores entre los filósofos".[37]

[36] *Tratado* 3.1.1.

[37] *Tratado* 1.4.7.6. Traducción mía. "Nothing is more dangerous to reason than the flights of the imagination, and nothing has been the occasion of more mistakes among philosophers".

4.3. La imaginación con respecto a sí misma

Según Jan Wilbanks, la palabra "imaginación" sólo tiene dos sentidos para Hume: el primero sería relativo a la memoria (facultad que produce nuestras ideas más débiles), mientras que el segundo a la razón (facultad que produce ideas irracionales); "cuando no se le opone a ninguna de estas facultades, [su sentido] es idéntico a alguno de los otros dos, y suele haber cierta indiferencia con respecto a cuál de ellos elijamos".[38] Según Jan Wilbanks, pues, la imaginación no tiene sentido más que como una facultad entre otras. Para comprender el concepto en cuestión, en efecto, bastaría con distinguir cuál de los dos sentidos definidos es el más adecuado para cada uno de los casos en los que dicha palabra es mencionada, aunque esto pueda ser indiferente en algunos casos. Sin embargo, en la conclusión del primer libro de *Un tratado de la naturaleza humana*, ya que se han establecido los principios de la epistemología humeana, encontramos la siguiente afirmación: "la memoria, los sentidos y el entendimiento están, todos ellos, fundados en la imaginación o en la vivacidad de nuestras ideas".[39] Aquí ya no se habla de una facultad entre otras sino del fundamento de todas, ya sean sensibles (sentidos), mentales (entendimiento) o intermedias entre los sentidos y la mente (memoria). Al respecto, dice Hume que "sin esta cualidad por la que la mente aviva algunas ideas más que otras (la cual parece ser tan trivial y tan poco fundada en la razón), nunca podríamos asentir a ningún argumento, ni llevar a nuestra perspectiva más allá de los objetos que se presentan ante nuestros sentidos".[40] En este sentido, si es que asentimos a

[38] Jan Wilbanks, *Hume's Theory of Imagination*, p. 17. Traducción mía.

[39] *Tratado* 1.4.7.3. "Nay, even to these objects we could never attribute any existence, but what was dependent on the senses; and must comprehend them entirely in that succession of perceptions, which constitutes our self or person. Nay farther, even with relation to that succession, we could only admit of those perceptions, which are immediately present to our consciousness, nor could those lively images, with which the memory presents us, be ever received as true pictures of past perceptions. The memory, senses, and understanding are, therefore, all of them founded on the imagination, or the vivacity of our ideas".

[40] *Idem*. Traducción mía. "Without this quality, by which the mind enlivens some ideas beyond others (which seemingly is so trivial, and so little founded on reason) we could never assent to any argument, nor carry our view beyond those few objects, which are present to our senses".

la definición de la imaginación con respecto a la memoria y con respecto a la razón, o a cualquier definición, esto es gracias a la propia imaginación; y aunque forme parte de la existencia de las percepciones, en efecto, se trataría del concepto de algo que se autodetermina o se define a sí mismo y a todo lo demás: de una sustancia entre sustancias.

4.4. Balance

Hemos llegado a la conclusión de que la imaginación es una sustancia entre sustancias porque tiene la facultad de modular la fuerza o vivacidad de las percepciones, así como de establecer vínculos entre ellas, pero, tal como cualquier otra percepción, existe por sí misma. Esto no quiere decir que se trate de algo distinto de las percepciones, puesto que, en tal caso, ni siquiera sería considerada como objeto de estudio en el pensamiento de Hume. Sin embargo, el hecho de que pueda alterar y trasponer sus ideas tiene implicaciones muy importantes en lo que respecta al conocimiento humano y el comportamiento moral.

5. Conclusión

Después de señalar la situación hermenéutica de esta investigación, en la exposición de las tres clasificaciones de percepciones hemos notado que las impresiones simples constituyen el fundamento del conocimiento humano, de manera que las creencias se pueden distinguir de las ficciones por el grado de fuerza o vivacidad que adquieren con respecto a la fuerza original de dichas impresiones. Posteriormente, en la exposición de los elementos de la subjetividad hemos propuesto la reducción de dicho concepto a una subjetividad intermitente e indiscernible de las percepciones mismas, siendo la facultad de imaginar una de sus cualidades fundamentales. Finalmente, en la exposición de las invenciones de la imaginación nos vimos forzados a replantear la fundamentación del conocimiento humano, ya que la imaginación es una sustancia entre sustancias. Para concluir vamos a señalar algunas consecuencias de lo anterior en el terreno de la moral.

David Hume sostiene que todas las distinciones morales dependen de la sensibilidad, más que del entendimiento, de manera que el placer y el dolor se convierten en los principios rectores de la moralidad. Las percepciones placenteras son aquellas que procuramos, mientras que las dolorosas son las que evitamos. Lo anterior puede hacernos pensar que hay un sujeto distinto de las percepciones, alguien que decide procurarlas o evitarlas. Pero ya hemos dicho que la subjetividad se puede reducir a la conciencia o la medición de la fuerza y vivacidad de las percepciones, así como a los principios de asociación de las mismas. Así es que lo anterior quedaría mejor expresado de la siguiente manera: una percepción placentera es aquella que tiende a mantenerse a sí misma, mientras que una percepción dolorosa es aquella que tiende a convertirse en otra. En ambos casos puede tratarse de percepciones fuertes o débiles, es decir, de percepciones más o menos influyentes en la vida. Ahora bien, como tenemos el poder de modular dicha fuerza o vivacidad, gracias a la imaginación, podemos aumentar la influencia de las percepciones placenteras y disminuir la influencia de las dolorosas, o bien, disminuir la influencia de las primeras y aumentar la de las segundas, en otras palabras: las percepciones contrarrestan su propias tendencias naturales, ya sea a mantenerse en la existencia o a dejar de existir y convertirse en otras. De ahí que la imaginación, en el sentido en el que la hemos expuesto, pueda ser considerada como el fundamento último tanto del conocimiento humano como del comportamiento moral.

Un salvavidas de plomo. La pesada herencia sustancialista en la filosofía moderna[1]

Leiser Madanes
cif, Buenos Aires
lmadanes@gmail.com

Abstract: The concept of substance has been used by a large number of philosophers to try to explain the existence of things. In this chapter I consider Hume's objection to use causality to respond that problem. Then I follow this argument with Nozick and Rescher in that it is better to respond to the question of existence of things with an explanation that goes from possibility to actuality.

Hace casi diez años atrás me dieron la posibilidad de participar en una reunión celebratoria de la trayectoria académica de José Antonio. Ese coloquio se ciñó al examen de la obra de George Berkeley, y para dicha ocasión preparé un trabajo acerca de las ideas políticas del obispo. Recuerdo que en alguno de sus escritos, Berkeley decía que si se extrae resina de los pinos, y se mezcla con una determinada proporción de agua, se obtiene *tar water* o agua de alquitrán, panacea —asegura Berkeley— que evita todos los males y cura aquellas otras dolencias que no había logrado prevenir.[2]

[1] Agradezco a nuestra infatigable Laura, responsable del Proyecto "El problema de la sustancia en la filosofía moderna y sus antecedentes", por invitarme a participar en el Coloquio de Filosofía Moderna 2015 y rendir homenaje a José Antonio Robles, con ocasión de cumplirse los treinta años del Coloquio de Filosofía Moderna, que con tanto empeño y dedicación, y contra viento y marea, sostuvieron Laura, José Antonio y un numeroso y variado grupo de doctorandos y jóvenes investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la unam. Agradezco también a Luis Ramos-Alarcón, por su renovada amabilidad para hacer posible esta visita.

[2] Quienes sientan curiosidad por las virtudes de esta panacea, pueden consultar, entre otras obras de Berkeley, el *Siris*, cuyo subtítulo es *A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar-Water, and Divers Other Subjects Connected Together and Arising One from Another*, o las *Three Letters to Thomas Prior, Esq., and a Letter to the Rev. Dr. Hales, on the Virtues of Tar-Water*, o, si aún no quedan convencidos de su poder curativo, por último podrán recurrir a los *Farther Thoughts on Tar-Water*, en Berkeley, *The Works of George Berkeley*, vol. iii.

Leyendo los trabajos de José Antonio, recordando su conversación, rodeado de amigos, creo que a lo largo de los años nuestro berkeleyano por excelencia nos ha dejado suficiente cantidad de botellas llenas con agua de alquitrán y ha prodigado las virtudes saludables del *tar water* a todos nosotros.

Le agradezco este regalo a José Antonio. Le agradezco el ejemplo que nos ha dado y seguirá dando, por no haberse dejado tentar por la comida rápida, la *fast food*, de la moda intelectual, y por haberse mantenido fiel a la extracción paciente de las gotas de resina que exudan los pinos en los bosques y los libros en las bibliotecas. Acaso Berkeley nunca sospechó que el mejor elixir no es de pinos, sino de robles.

Mi último recuerdo de José Antonio es del simposio llevado a cabo en Toluca. Su salud estaba ya deteriorada; me pidieron si podía compartir mi habitación con él, ya que era conveniente que estuviera acompañado. En esas dos noches —noches de pocas palabras—, sé que aprendí algo, pero no sé bien qué es. Sé que es algo indefinible y muy simple acerca de la dignidad humana, de la bonhomía que queda en el alma cuando muchos contenidos superfluos se han desvanecido, y también —como no iba a serlo, tratándose de José Antonio— de su súbito recuerdo de un palíndromo que me dedicara hace años: "Se nada mal a la Madanes".

Elevo, entonces, mi copa de *tar water* y brindo por el amigo José Antonio.

1. Introducción

Dos actitudes opuestas caracterizan la filosofía moderna durante los siglos XVII y XVIII. El universo, según algunos pensadores, es en principio perfectamente comprensible y transparente a la razón, pues nada hay u ocurre sin una razón de su existencia u ocurrencia. Eventualmente, es posible comprenderlo todo; si esta comprensión no está ya a disposición del hombre —ser finito—, está a nuestro alcance comprender al menos en qué consistiría esta comprensión perfecta. Una de las tareas fundamentales del filósofo será describir cómo debe ser el mundo para que satisfaga este supuesto de que sea transparente a nuestro entendimiento. La actitud opuesta a este optimismo racionalista consiste en objetar el fundamento mismo sobre el que se basa. No hay una razón necesaria que explique la existencia en general, ni la existencia de un hecho o

cosa en particular, ya que lo contrario de un hecho siempre es posible. Todo lo que existe u ocurre pudo no haber acaecido o pudo haber sido de otra manera. La razón no puede conocer el mundo; sólo sirve para descubrir relaciones entre ciertas clases de ideas. Mediante la experiencia de los sentidos, el hombre puede habituarse al mundo. Conocer no puede significar más que familiarizarse con las cosas y acostumbrarse a sus regularidades.[3]

¿Cómo debe ser el universo y cómo deben ser las cosas que lo habitan para que cualquier afirmación que hagamos acerca de él sea analítica? Fue una de las cuestiones que animaron el pensamiento de Leibniz; ¿cómo debe ser el universo para que, según Spinoza, podamos comprender lo que sucede tal como entendemos un teorema en geometría?, ¿cómo debe serlo para que el orden de las ideas en nuestra mente resulte adecuado a una realidad exterior, como pretendía Descartes? El requisito de inteligibilidad matemática, que se expresa de diferentes maneras en Descartes, Spinoza y Leibniz, determina que cada uno de estos autores proponga un sistema metafísico diferente. Estos sistemas se articulan en torno a la noción de *sustancia*. Examinando las diferentes acepciones que esta noción tiene en los respectivos autores, comprenderemos sus diferentes sistemas metafísicos.

2. Sustancia

La noción de sustancia llega al siglo XVII cargada de una larga y cuestionable tradición. Se recurrió a este concepto para responder una diversidad de problemas:[4]

1) El problema de la predicación. Nuestros conocimientos se expresan en juicios, y en cada juicio puede distinguirse el objeto que se conoce y aquello que conocemos acerca de él. El problema consiste en determinar si una cosa individual es algo más que la colección de cualidades que posee. Los sustancialistas sostienen que las cualidades sólo pueden existir como propiedades de algo que no es una propiedad. Sus críticos, en cambio, afirman que una cosa individual no es más que el conjunto de sus cualidades.

[3] *Cf.* William James, "The Sentiment of Rationality", en *Essays on Faith and Morals*.

[4] *Cf.* Anthony Quinton, *The Nature of Things*; Ian Hacking, "Individual substance", en Harry G. Frankfurt, comp., *Leibniz. A Collection of Critical Essays*.

2) El problema de la individuación. Las propiedades de una cosa son generales y pueden predicarse de muchas cosas. Hay una relación estrecha entre el problema de la predicación y el de la individuación. La razón fundamental para pensar que una cosa no se reduce a sus propiedades es que, mientras que las cosas son individuales, las propiedades son, por naturaleza, generales y pueden aplicarse a muchas cosas individuales. La doctrina sustancialista clásica, según la cual todo individuo concreto es un compues-

to de forma —que puede compartir con otros individuos— y de materia individualizadora, intentaba resolver este problema afirmando que es la materia la que individualiza los atributos o cualidades generales.

3) El problema de la identidad. La noción de sustancia se utilizó para explicar cómo es posible pensar que una cosa siga siendo la misma pese a sus continuos cambios a lo largo del tiempo. Los sustancialistas consideraron que únicamente una sustancia o sustrato que no cambia puede conferir identidad a lo largo del tiempo a una serie de estados cambiantes.

4) El problema de la objetividad. Si, tal como afirman los filósofos modernos, no percibimos las cosas en sí mismas directamente sino que percibimos impresiones o apariencias o imágenes o ideas de las cosas formadas en nuestra mente, cabe preguntar qué validez objetiva poseen estas múltiples y diferentes impresiones subjetivas que cada uno tiene en su mente. Los sustancialistas argumentan que las múltiples apariencias deben comprenderse como efectos o representaciones de un sustrato objetivo.

Estos problemas tienen un aspecto en común, pues se preguntan por la unidad detrás de la multiplicidad. El problema de la individuación pregunta cómo es posible que un conjunto de predicados generales se unifique en un individuo particular. El de la identidad, cómo es posible que una sucesión de aspectos cambiantes se unifique en una cosa que sigue siendo igual a sí misma. Por último, en el problema de la objetividad nos preguntamos cómo es posible que múltiples representaciones subjetivas se refieran a un mismo objeto.

5) El problema de los fundamentos del conocimiento o problema de la simplicidad. Las cosas compuestas que hay en el mundo deben estar construidas a partir de los simples, y los simples son sustancias. El problema del conocimiento consiste en hallar estos simples o sustancias. Los filósofos jonios inauguraron la filosofía occidental preguntando acerca de la materia

prima o cosa última que constituye el mundo. El agua, el aire, lo indefinido y los átomos fueron algunas de sus respuestas. Desde entonces todos los grandes filósofos se han ocupado del problema de determinar cuál o cuáles, entre las tantas cosas que en apariencia contiene el mundo, existen real o fundamentalmente. Estos problemas pueden dar lugar a confusiones. El ejemplo del trozo de cera se presta a diferentes interpretaciones, pues Descartes muestra que el hecho de ser algo extenso es lo único que permanece cuando cambia su color, sabor u olor (problema de la identidad); concluye que *extenso* es el único predicado que no podemos dejar de atribuir a las cosas que vemos y tocamos (problema de la predicación) y que, por lo tanto, el mundo natural es espacio geométrico (problema de la materia).

6) El último problema que quiero presentar es el problema *El problema de la creación*. Es éste el problema que más me interesa por las cuestiones que consideraré más adelante en este trabajo. La palabra *sustancia* fue utilizada por los filósofos racionalistas modernos para significar lo que es causa de sí mismo. Este árbol, aquella escultura o un hombre cualquiera son ejemplos de lo que Aristóteles comprendía como sustancias. Descartes, Spinoza y Leibniz sólo habrían logrado coincidir en que Dios es un buen ejemplo de sustancia y que esto se debe a que Dios es causa de sí mismo. ¿Cómo se llega a vincular el concepto de sustancia con el de *causa sui*? Una de las ideas básicas en torno a la noción de sustancia consiste en afirmar que sustancia es aquello que posee propiedades o que es sujeto de predicación y que no puede ser predicado de ninguna otra cosa. Si afirmamos: “La bondad es un rasgo muy apreciable”, la bondad no es una sustancia porque puede ser predicada de otra cosa, por ejemplo: “Roberto es bueno”. Existen cosas y propiedades; el término *sustancia* se utilizará para designar únicamente cosas. *Roberto* es una sustancia porque no puede predicarse de ninguna otra cosa, *i. e.*, ocupa siempre el lugar del sujeto. Esta concepción de la sustancia supone que la forma básica de nuestros juicios es “S es P” y que el mundo puede ser dividido en sustancias y propiedades.

Según algunos filósofos de la Antigüedad, no puede haber circularidad a no ser que exista algo circular, ni puede haber bondad si no hay alguien que sea bueno. La existencia de una propiedad —*i. e.*, la bondad— depende de que esté instanciada, es decir, de que exista algo o alguien que la posea. Por lo tanto, las propiedades dependen de las cosas que las poseen.

La dependencia es ante todo lógica y equivale a afirmar que es conceptualmente incomprensible suponer que exista una propiedad y que no esté ejemplificada en alguna cosa. Si afirmamos que la propiedad de ser bueno depende lógicamente de que exista un sujeto o sustancia a quien pertenece dicha propiedad, podemos concluir que la distinción entre sustancia y atributo consiste en que una cosa o sustancia no depende *lógicamente* de ninguna otra cosa para existir, mientras que las propiedades o atributos poseen una existencia que es lógicamente dependiente de las sustancias. Puedo pensar que existe *Roberto* sin pensar que exista la *bondad*. No puedo pensar que exista la bondad sin pensar en la existencia de alguna cosa que sea buena. Suele afirmarse que la sustancia tiene su ser *en sí* mientras que los atributos tienen su ser *en otro*. En manos de los filósofos racionalistas, esta conclusión se transforma en la tesis según la cual una sustancia no deberá depender *causalmente* de ninguna otra para existir. Esto se debe a que, encandilados por la matemática, tienden a interpretar la relación causal como si fuese una relación de dependencia lógica. Explicar algo por sus causas consiste en mostrar cómo se deduce a partir de principios evidentes por sí mismos. La independencia lógica del concepto tradicional de sustancia se interpreta como independencia causal. Sustancia propiamente dicha será aquello que es *causa sui*. Juan no depende lógicamente de la bondad, pero causalmente depende de sus progenitores. No es, por lo tanto, un buen ejemplo de sustancia. Dios sí es un buen ejemplo de sustancia. Acaso el único ejemplo plenamente satisfactorio.[5]

Otra manera de comprender la *causa sui* consiste en advertir que cuando se afirma que una cosa no tiene existencia independiente suele pensarse que deberán darse determinadas condiciones necesarias para que esa cosa exista. Una planta no existiría sin luz; un animal no existiría sin oxígeno. Juan no existiría sin sus progenitores. Podemos preguntar si hay algo cuya existencia no implique ninguna condición necesaria previa. Dios sería la única cosa o sustancia que no necesitaría ninguna condición previa para existir.[6] Descartes define *sustancia* de la siguiente manera: "Por sustancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Y, en verdad, sustancia que no

[5] *Cf.* Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*.

[6] *Cf.* Daniel John O'Connor, comp., *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. III.

necesite en absoluto de ninguna otra sólo puede concebirse una: Dios. Pero percibimos que todas las otras no pueden existir sin el concurso de Dios".[7] Spinoza radicaliza la posición cartesiana en sus definiciones de causa de sí, sustancia y Dios, al comienzo de la *Ética*.

En una serie de trabajos anteriores procuré mostrar la vinculación entre el así llamado argumento ontológico de la existencia de Dios y la también así llamada pregunta fundamental de la metafísica. Examiné, entonces, cómo los filósofos racionalistas modernos que consideraban que la pregunta ¿por qué hay algo, más bien que nada? tiene sentido y es un verdadero problema filosófico; eran a su vez quienes sostenían la validez del argumento ontológico de la existencia de Dios, en alguna de sus diversas enunciaciones posibles, y recurrían a la multívoca noción de 'sustancia' como concepto central de la metafísica. En otro trabajo, más reciente, examiné el aparentemente paradójico caso de Spinoza. Paradójico porque, en mi interpretación, todo el libro I de la *Ética* no es sino un gigantesco argumento ontológico, pero en el texto, aún cuando se formula explícitamente el principio de razón suficiente, no encontramos planteada la pregunta por la razón de que exista algo más bien que nada. Ocurría que en el caso de Spinoza la pregunta fundamental de la metafísica carecía de sentido una vez que hemos aprendido a pensar la realidad, o sustancia única, tal como Spinoza nos enseña a concebirla en el libro *De Deo*, esto es, como una necesaria plenitud de ser, autocausada, donde todo lo posible existe. Pensar que algo, o la totalidad de lo que es u ocurre, pudo *no* haber sido u ocurrido, es un error atribuible a la imaginación. Y Spinoza nos enseña a desterrarlo. En Spinoza, el argumento ontológico sirve más como ejemplo de lo que desde Lovejoy conocemos como el principio de plenitud, según el cual todo lo posible se realiza, que como el tradicional principio de razón suficiente.

El resultado de los trabajos anteriores podría resumirse, entonces, de la siguiente manera. Si un filósofo —por ejemplo, el caso de Leibniz— considera que no todos los posibles se realizan y que la esfera de lo posible es infinitamente más abarcadora que la de lo real, utilizará el argumento ontológico para demostrar que, en al menos un caso, si un ser es posible, esto es, puede ser pensado sin contradicción, entonces existe necesariamente.

[7] Principios I, § 51.

En el caso de Spinoza, para quien la esfera de lo posible es coextensiva con lo real, el argumento ontológico de la existencia de Dios sirve para mostrar la necesidad de todo lo que es o acaece, es decir, de la sustancia única, y no sólo la necesidad de un dios extramundano. El ejercicio de pensamiento que propone Spinoza a partir de la identificación de Dios con sustancia propiamente dicha, naturaleza y *causa sui*, debería enseñarnos a desterrar de nuestra mente la imagen de mundos posibles no realizados, o la imagen de que ningún mundo se haya realizado. Como todo lo que es necesario, la pregunta acerca de por qué hay algo más bien que nada se vuelve tan impensable como la nada misma.

3. La relación entre la pregunta fundamental y la prueba *a priori* según David Hume

Me interesa ahora examinar el argumento contrario; algunos autores reacios a recurrir al concepto de sustancia, que, además, niegan la validez del argumento ontológico y, según mi interpretación, por estas razones niegan también validez a la pregunta de Leibniz.

Samuel Clarke (1675-1729) y David Hume critican las respuestas de Leibniz a las preguntas ¿por qué hay algo más bien que nada? Y ¿por qué existe este mundo precisamente, y no otro? Samuel Clarke cuestiona la validez de la respuesta que se basa en una necesidad moral; Hume, tras reconocer la relación entre la pregunta y la prueba *a priori*, refuta esta última. En carta fechada en junio de 1716, Clarke le escribe a Leibniz a propósito del principio de lo mejor: “Este argumento (si fuese bueno) probaría que Dios no puede dejar de hacer cualquier cosa que pueda hacer; y en consecuencia que no puede sino hacer todas las cosas infinitas y eternas. Lo que equivale a no hacer de él un gobernante, sino mero agente necesario, esto es, ni siquiera un agente, sino tan sólo fatalidad y naturaleza y necesidad”.[8] A lo que Leibniz responde dos meses más tarde:

> Es imposible querer inferir que Dios no elige en absoluto a partir de mi afirmación de que Dios no puede elegir sino lo mejor. Esto es confundir

[8] GP VII, 385-386.

> los términos, el poder con la voluntad, la necesidad metafísica y la necesidad moral, las esencias y las existencias. Porque lo que es necesario lo es por su esencia, ya que su opuesto implica contradicción; pero lo contingente que existe, debe su existencia al principio de lo mejor, razón suficiente de las cosas...[9]

Clarke, a su vez, replica: "*Necesidad*, en cuestiones filosóficas, siempre significa necesidad absoluta. La necesidad hipotética o la necesidad moral son sólo formas figuradas de hablar, y en rigor filosófico de verdad, no son *necesidad*".[10] La respuesta que Leibniz prefiere es, según estas objeciones de Clarke, la más endeble desde un punto de vista filosófico, ya que se basa en formas figuradas de hablar y en un concepto de necesidad que carece de sentido.

Si hacemos a un lado esta respuesta religiosa de Leibniz, Hume pregunta en los *Diálogos sobre religión natural*: "¿Qué fue entonces lo que determinó que exista algo más bien que nada, y otorgó existencia a una posibilidad en particular y no a las restantes?"[11] La similitud de esta pregunta con la de Leibniz puede llevar a creer que esta sección de los *Dialogues* no está dirigida únicamente contra Clarke. A pesar de que el *De originatione* de Leibniz fue publicado recién en 1840, Hume pudo haber leído la misma pregunta en otros escritos publicados con anterioridad. De todos modos, se coincide en suponer que el principal interlocutor de Hume es aquí Clarke, quien antes de su polémica con Leibniz había dictado las "Boyle Lectures" en 1704 y 1705, editadas en forma de libro en 1738.[12] La peculiar combinación que hace Hume de los argumentos *a priori* y *a contingentia mundi* delataría la lectura de Clarke, quien incurre en idéntica confusión.

[9] GP VII, 390.

[10] GP VII, 423.

[11] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Traducción mía. Stanley Cavell observa que la forma en que Demea (uno de los personajes de los *Dialogues*; los otros dos son Filón y Cleantes) plantea la pregunta delata un prejuicio antropomórfico: "What was it [...] which determined something to exist rather than nothing, and bestowed being on a particular possibility", exclusive of the rest?" Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, p. 242.

[12] *Cf.* Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God* 1705, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* 1706.

Habiendo ya refutado los argumentos *a posteriori* en capítulos anteriores, la parte novena de los *Dialogues* está dedicada a la consideración del argumento *a priori* que propone una "demostración infalible" de la existencia de Dios. Demea ofrece una versión de la prueba *a priori* que puede parafrasearse de la siguiente manera:

Todo lo que existe debe tener una causa o razón de ser, ya que es imposible que se produzca a sí mismo o sea la causa de su propia existencia. Remontándonos de efectos a causas podemos continuar una serie infinita, sin una causa última, o podemos arribar a una causa última que exista necesariamente. La primera posibilidad queda descartada, pues si la cadena de causas y efectos fuese infinita, cada uno de los eslabones estaría causado por el anterior, pero toda la cadena, es decir, la sucesión tomada en su conjunto, no estaría determinada ni causada por nada, y sin embargo requiere una causa o razón tanto como cualquier otro objeto particular que comienza a existir en el tiempo. Por lo tanto, sigue siendo legítimo preguntarse por qué existe esta sucesión desde la eternidad, si bien pudo haber existido otra sucesión, o ninguna. Dice Demea: "Si no hay un ser que existe necesariamente, cualquier suposición que podamos hacer es igualmente posible, y la suposición de que no ha existido nada desde la eternidad no es más absurda que la suposición de esta sucesión de causas que constituye el universo. ¿Qué fue entonces lo que determinó que exista algo más bien que nada, y otorgó ser a una posibilidad en particular y no a las restantes?"

Demea propuso de manera expresa presentar la versión "común" del argumento *a priori.* Para llegar a dicha prueba comienza, igual que Leibniz en *De originatione*, con un razonamiento que señala la contingencia del mundo. La respuesta no puede apuntar a causas externas, ya que estas deberían a su turno ser también explicadas; ni al "azar", que es un término carente de significado; ni a la nada, ya que es incapaz de producir algo. Debemos recurrir entonces, dice Demea, a un ser que exista necesariamente, que posea en sí mismo la razón de ser de su existencia y cuya inexistencia resulta contradictorio suponer. Éste es el orden de razonamientos que, según Demea, constituye la demostración *a priori* de que existe un ser necesario, es decir, que existe Dios.

Aun cuando en la forma en que Demea plantea el problema predomina el razonamiento a partir de la contingencia del mundo, sin embargo, la

primera crítica de Cleantes parece claramente dirigida al argumento ontológico y a su pretensión de ser una demostración *a priori* e infalible de una existencia necesaria. La objeción de Cleantes puede parafrasearse así:

> Nada es demostrable, salvo que su contrario implique contradicción.
> Nada que se concibe distintamente implica contradicción.
> Todo lo que concebimos como existente también podemos concebirlo como inexistente.
> Por lo tanto, no hay ningún ser cuya inexistencia implique contradicción.
> En consecuencia, no hay ningún ser cuya existencia sea demostrable.[13]

Según Cleantes, este argumento es enteramente decisivo y en él está dispuesto a basar toda la discusión, ya que establece que es evidentemente absurdo pretender demostrar un hecho por medio de cualquier argumento *a priori.*

Los sucesivos agregados a esta objeción fundamental irán modificando de modo sustancial la primera versión del argumento *a priori* y su primera refutación. En efecto, Cleantes amplía su objeción agregando que la prueba *a priori* de la existencia de Dios pretende concluir que Dios es un ser que existe necesariamente. El argumento sostiene que si nosotros conociéramos toda la esencia o naturaleza de Dios, percibiríamos que es imposible que Dios no exista, así como es imposible que dos por dos no equivalga a cuatro. Cleantes objeta que tal cosa no sucederá mientras nuestras facultades permanezcan tal como han sido hasta ahora. Siempre podemos concebir la inexistencia de lo que con anterioridad concebimos como existente. Nuestro espíritu nunca se encuentra en la necesidad de suponer que algún objeto exista siempre, así como necesariamente concibe que siempre dos por dos es cuatro. Concluye Hume: "Por lo tanto, las palabras 'existencia necesaria' carecen de significado o, lo que es lo mismo, no tienen significado coherente".[14]

[13] La refutación de Cleantes confunde el principio lógico de no contradicción, por el cual se determina si algo es demostrable, con la capacidad psicológica de concebir algo distintamente. Un análisis agudo de este argumento puede leerse en: Nicholas Rescher, *Essays in Philosophical Analysis*, pp. 171-179.

[14] D. Hume, *op. cit.,* pp. 55-56.

A estas dos primeras objeciones —los hechos no son demostrables; el término *existencia necesaria* carece de significado—, Hume agrega una tercera. Está dirigida contra el argumento de Demea tal como fue reformulado por Cleantes: se pretende explicar la necesidad de una existencia aseverando que, si conociésemos toda su esencia o naturaleza, la percibiríamos como que es absurdo que no exista. La crítica de Hume se desarrolla en dos pasos. Primero, el universo material también podría ser ese ser que existe necesariamente. Como no podemos afirmar que conocemos todas las cualidades de la materia, podría suceder que esta contenga algunas cualidades que, de llegar a conocerse, nos harían caer en la cuenta de que pensar en la no existencia de la materia es tan contradictorio como afirmar que dos más dos es cinco. Segundo, apoyándose en una cita de Clarke, Hume refuta esta posibilidad. Tanto la materia como la forma del mundo son contingentes: es posible pensar que la materia sea aniquilada y la forma alterada. Por lo tanto, el mundo material tampoco es necesario. Cleantes agrega que esta objeción también alcanza a Dios, a quien se puede concebir como inexistente, y sus atributos, como cambiantes. "Deben ser cualidades desconocidas e inconcebibles las que pueden hacer que su inexistencia parezca imposible o sus atributos inalterables; y no hay razón para suponer que esas cualidades desconocidas e inconcebibles no puedan pertenecer a la materia. Como son del todo desconocidas e inconcebibles, nunca puede probarse que sean incompatibles con la razón".[15]

La última objeción que hará Cleantes quizás sea más sustantiva que la anterior y nos acerca al problema del todo y la nada tal como lo plantea Kant. Hume retoma la cadena de efectos y causas, admitiendo que no hay dificultad en explicar cualquier eslabón, ya que existe otro eslabón anterior que es su causa. El argumento, sin embargo, insistía en que la cadena considerada en su totalidad, y aun siendo eterna, requería una causa o razón de ser. Es decir, la pregunta sería: ¿por qué existe una cadena causal, puesto que podría no haber ninguna? Dice Hume: "Respondo que la unión de estas partes en un todo, como la unión de diversos países en un reino, o diversos miembros en un cuerpo, se lleva a cabo meramente por un acto arbitrario del espíritu, y no tiene ninguna influencia en la naturaleza de las cosas".[16] Puede explicarse este o aquel otro hecho particular

[15] *Ibid.*, p. 56.

[16] *Idem.*

mediante su causa correspondiente, pero la totalidad de los hechos no es, a su vez, un hecho, sino que es un acto de nuestro espíritu —un ilusorio *ens rationis*— al cual no corresponde ningún objeto. Como la totalidad no es un hecho, no le corresponde ninguna causa que la explique.

No es seguro que Hume considerara que la prueba *a priori* sirve tan sólo para responder la pregunta de Leibniz. Pero dado que de forma explícita eligió introducir la refutación de este argumento comenzando con la formulación de la pregunta, es legítimo suponer que Hume había caído en la cuenta de que cualquier respuesta racional a la pregunta —si fuera posible una respuesta de tal índole— implica aceptar el argumento *a priori*. Según *Dialogues* IX, si la prueba *a priori* es insostenible, la pregunta no puede ser respondida; y si el término *existencia necesaria* carece de sentido, tampoco tendrá sentido una respuesta racional que implique dicho argumento.

4. Comentarios a la crítica de David Hume

En su comentario al capítulo IX de los *Dialogues*, John C. A. Gaskin[17] sugiere que la que él llama "pregunta cósmica" puede desdoblarse en: primero, por qué las cosas son como son; y segundo, por qué hay algo. Ofrece el siguiente esquema para ordenar las posibles respuestas a la segunda pregunta:

> (a) En algún momento las cosas comenzaron a existir sin causa alguna y a partir de nada.
>
> (b) La sucesión de efectos y causas es infinita; el universo de cosas en el espacio no tuvo comienzo.
>
> (c) Si ni (a) ni (b) resultan viables, debemos concluir que hay un ser que existe de forma independiente y auto causado, a partir del cual comenzaron todas las secuencias causales, es decir, que hay una primera causa.
>
> Si (a) o (b) llegaran a ser soluciones posibles a la "pregunta cósmica", entonces (c) —respuesta dada por los argumentos cosmológico y ontológico— pierde interés porque "disminuye la presión lógica ejercida por la exigencia de una primera causa autosuficiente".[18]

[17] *Cf.* John C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*.
[18] *Ibid.*, p. 69.

Respecto de (a), Hume, de forma implícita, sostiene su posibilidad en *A Treatise of Human Nature* [1739-1740].[19] Allí intenta rebatir el argumento *a priori* formulado por Clarke. Si se puede mostrar que no es necesariamente verdadero que cualquier cosa que comience a existir deba tener una causa de su existencia, entonces el argumento *a priori* que intenta probar la existencia necesaria de al menos una cosa puede no sólo estar equivocado, sino incluso ser ilegítimo por no obedecer a una necesidad de nuestra facultad de conocer.

Anthony Kenny comparó las conclusiones de Hume en este punto con la teoría cosmológica del *big bang*.[20] En efecto, Hume sostiene que la afirmación "Todo lo que comienza a existir debe tener una causa" no es ni intuitivamente cierta ni demostrable, ya que puede concebirse un hecho incausado que no sea causa de sí mismo. Si puede concebirse un hecho incausado —es decir, que suceda temporalmente a un estado de cosas precedente, pero que no esté relacionado de ningún otro modo con él—, entonces al menos existe la posibilidad de que las cosas del universo hayan llegado a ser a partir de la nada e incausadas. Hume acepta que algo llegue a existir no sólo a partir de la nada sino también debido a nada, es decir, no sólo sin materia sino también sin causa. Si Leibniz y Clarke remontaban la cadena causal en busca de una razón suficiente presentando el argumento *a priori* por vía de la prueba *a contingentia mundi*, la crítica de Hume rompe el nexo entre ambos argumentos: puede haber un primer eslabón, y podemos pensar que este primer eslabón no tiene causa ni es causa de sí mismo. De la contingencia del mundo no se pasa a la necesidad de ente ninguno.

(b) Para que el argumento que apela a una primera causa pueda tener validez y fuerza lógica, habrá que descartar también la posibilidad de un regreso infinito de causas. Según Gaskin, Leibniz tuvo en cuenta esta exigencia y mostró que, no importa cuánto se retroceda hacia estadios anteriores, nunca se encontrará en ellos una razón suficiente de por qué hay un mundo más bien que nada, ni por qué es tal como es. Gaskin objeta, sin embargo, que no encuentra *a priori* ninguna imposibilidad en la idea de un universo temporal y espacialmente ilimitado para cuya explicación no sea necesario recurrir a un primer motor. Creo que Gaskin

[19] *Tratado* 1.3.3.

[20] Anthony Kenny, *The Five Ways*, p. 66.

interpreta mal a Leibniz y lo cita fuera de contexto. Para explicar por causas —podría decir Leibniz— basta con remitirnos de un hecho a otro; pero si se busca una explicación necesaria, que responda a la pregunta cósmica con el mismo rigor lógico con que "dos ángulos rectos" responde a la pregunta de cuánto suman los ángulos de un triángulo, entonces, aun cuando la cadena causal sea infinita, no se encontrará un eslabón que confiera al resto esa necesidad requerida. Considero que el error de Gaskin es suponer que Leibniz descarta la sucesión causal infinita para conferirle fuerza a la prueba *a priori*. Pero Leibniz, tal como indica en su contexto la cita que reproduce Gaskin, dice prácticamente lo contrario: no importa si la serie causal es finita o infinita, ya que *a priori* podemos saber que en ella no encontraremos la respuesta a la pregunta de por qué hay algo más bien que nada.[21] La serie da siempre nuevas causas pero nunca una razón necesaria y metafísica.

Gaskin finaliza su análisis de *Dialogues* IX con las siguientes conclusiones:

> Por lo tanto, hay tres respuestas posibles a la pregunta por la originación radical de las cosas. Al comienzo las cosas aparecieron de la nada, debido a la nada. En el *Treatise* Hume nos permite inferir que esto es al menos posible. Segundo, en el comienzo era el ser que contiene en sí mismo la causa de su propia necesidad. Esta pregunta es la que deberá excluir lógicamente a las otras dos si el argumento cosmológico o el *a priori* de Clarke fueran válidos. Tercero, nunca hubo un comienzo. El universo es espacial y temporalmente ilimitado. En los *Dialogues* Hume no muestra sino que da por sentado que esto es así. Y si es así, o si es posible que sea así, entonces la exigencia de una causa primera que exista necesariamente pierde su fuerza compulsiva. Puede que exista tal ser, pero su posibilidad no es suficiente para el argumento a priori.[22]

Considero que la última conclusión de Gaskin también es discutible: precisamente para el argumento ontológico la sola posibilidad de que exista un ser perfecto ya indica que existe y que existe necesariamente. Sí tiene razón, en cambio, cuando organiza su análisis apoyándose en el criterio de

[21] *Cf.* GP VII, 302.

[22] J. C. A. Gaskin, *op. cit.*, p. 71.

que el recurso al argumento ontológico implica aceptar, primero, el principio de razón suficiente y, segundo, que dentro del mundo se encuentran causas, pero no razones necesarias cuyo contrario sea un absurdo lógico.

Resumamos. La pregunta: "¿Por qué hay algo y no más bien nada?", según Hume, carece de sentido. Primero, porque es posible concebir que un primer hecho comience a existir sin considerarlo efecto de una causa; segundo, porque es posible concebir una infinita sucesión de causas y efectos que vayan explicándose unos a otros en regresión ilimitada; tercero, porque ante la pregunta acerca de cuál es, empero, la razón de ser de la totalidad de los fenómenos, Hume advierte dos errores: ni existe la totalidad de los fenómenos, ni los hechos son nunca demostrables o necesarios.

Michel Malherbe[23] nota que en los *Dialogues* Hume intenta disolver la teología en cosmología. Si se la considera por ella misma, independizándola de la creencia que la transforma en religión, la teología se reduce a una interrogación cosmogónica: ¿cuál es la causa del mundo? Kant intentará distinguir nuevamente entre cosmología y teología, aun cuando ambas giren en torno a un mismo problema: el de la existencia de un ser necesario.

Tanto Hume como Kant comienzan su crítica a la teología rechazando la validez universal del principio de razón. Los tres personajes de los *Dialogues* están de acuerdo en un punto: todo conocimiento deriva de la experiencia. En la experiencia, considerada originariamente como impresión, la existencia está dada inmediatamente. Si de la simple concepción de una cosa pasamos a concebirla como existente, en realidad no estamos agregando ninguna determinación ni alterando nuestra idea anterior. Pensar simplemente en algo y pensarlo como existente en nada se diferencian.[24] Ahora bien, cuando se busca el fundamento del ser empírico y se somete ese "núcleo óntico"[25] o impresión originaria al principio de razón, se produce una división. Al aplicar el principio de razón a la experiencia, se separa la pregunta por la cualidad —qué es o cómo es— y la pregunta por la existencia —por qué es—, sometiendo así lo sensible a una doble regresión, tal como también hemos visto que ocurría en *De originatione*.

[23] Michel Malherbe, *Kant ou Hume*, p. 101.

[24] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, pp. 66-67. "To reflect on a thing simply, and to reflect on it as existence, are nothing different from each other".

[25] M. Malherbe, *op. cit.,* p. 103.

La razón se desdobla y se atrinchera en dos fundamentos que ella misma en vano intentará reunificar. El argumento ontológico significa el intento fallido de restaurar la unidad perdida, es decir, de afirmar que el ser perfectamente determinado (la *omnitudo realitatis*, el conjunto de todos los predicados posibles) es o existe necesariamente (su inexistencia es una contradicción lógica, pues lleva en si la razón suficiente de su propia existencia). *Dios* se reconstituye por la fusión de la necesidad (de la existencia) y de la perfección (de la esencia). Esta "fusión" de que habla Malherbe[26] creo que es comparable a la "resolución" (*Entschliessung*) a la que se refiere Kant:[27] la razón, en su marcha natural, primero se convence de la existencia de algún ente necesario (argumento cosmológico o *a contingentia mundi*), y busca luego un concepto adecuado para tal ente, encontrándolo en el concepto de un ser que contiene todas las determinaciones, es decir, el ser realísimo. Esta resolución, esta fusión, es la base del argumento ontológico.[28] Sólo esta prueba permitiría superar el fracaso del principio de razón y dar una respuesta a por qué hay algo y por qué lo que hay es tal como es. Pero para dar esta respuesta debe ignorar —o superar— la crítica del empirismo, a saber, que toda idea debe tener una impresión que le corresponda y que el pensamiento sólo aprehende las determinaciones concretas que se ofrecen en la experiencia. Samuel Clarke se atribuía la capacidad de pensar, de manera indeterminada, la existencia necesaria como perfección.[29] Pero la existencia —refuta el empirista— es tan sólo el ser-sensible de una cualidad que siempre está determinada concretamente. Fuera de esa cualidad sensible, la existencia no es nada. Hume aclara que el problema de sus *Dialogues* no es el del ser de Dios, sino el de su naturaleza,[30] y Filón concluirá aconsejando que se reemplace el principio de razón suficiente por el de causalidad, dado que la regresión en la determinación de los fenómenos no conduce al fundamento de una existencia necesaria.

Durante los siglos XVII y XVIII el término 'sustancia' sufre críticas, degradaciones y transformaciones diversas. En otros trabajos me interesó

[26] *Ibid.*, p. 104.

[27] *CRP* A 587; B 615.

[28] Véase *CRP*A 587; B 615 y A 612, B 640.

[29] S. Clarke, *op. cit.*, Prop. III.

[30] D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, secc. II.

examinar el cambio semántico del término 'sustancia', que deja de referirse a un individuo y pasa a ser un término de masa. Juan, esta mesa o ese árbol dejan de ser ejemplos de sustancias; agua, leche u oro son buenos ejemplos de sustancias, ya que cada porción retiene las mismas propiedades que el todo. ¿Qué pasa con Dios? ¿Se lo puede comprender como término de masa y no como individuo? Es éste un grave problema para Spinoza, cuyo Dios, sustancia o naturaleza no puede dividirse en partes que mantengan las mismas propiedades que la totalidad —ya que entonces habría múltiples sustancias o dioses—, pero, sin embargo, debe dar cuenta de la multiplicidad de cosas individuales que hay en la naturaleza. El término sustancia, además de esta transformación, sufrió también una postergación, pues filósofos como Rousseau o Kant concibieron que las preguntas fundamentales de la metafísica, para cuyas respuestas se recurría al término sustancia, pasaban a un segundo plano, eclipsadas por los problemas de orden moral.

5. Jean-Jacques Rousseau: la metafísica supeditada a la moralidad

La primera pregunta que tenemos derecho a formular según Leibniz, y con la que Hume introduce su refutación al argumento *a priori*, no la reitera Kant, quien, sin embargo, se preocupa por criticar de forma prolija la cosmología y teología racionales. Antes de examinar el sentido de la pregunta y de su posible respuesta a la luz de la filosofía criticista, quisiera sugerir una explicación de por qué no estaba en el ánimo del heredero de Hume y Leibniz centrar su obra en torno a esta pregunta fundamental.

Kant introduce un cambio radical en la orientación y propósito de la metafísica. Los problemas que se debatían bajo los títulos de ontología, psicología y teología —títulos que Kant conserva quizás debido a su afán arquitectónico— ceden su puesto a una nueva fundamentación de la ética. La meta de la *Crítica de la razón pura* es allanar el camino a la *Crítica de la razón práctica* [1788], y los problemas tradicionales de la metafísica sufren un reordenamiento en beneficio de este nuevo interés. La siguiente reflexión de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) indica el destino reservado a preguntas puramente teóricas tales como la de Leibniz:

> Pero este mismo mundo ¿es eterno o ha sido creado? ¿Hay un principio único de las cosas? ¿Hay dos, o más? ¿Y cuál es su naturaleza? Nada sé y nada me importa. A medida que tales conocimientos se vuelvan para mi interesantes, me esforzaré por adquirirlos; por ahora reconozco que son cuestiones ociosas que pueden inquietar mi amor propio, pero que son inútiles para mi conducción y superiores a mi razón.[31]

Creo que estas palabras del Vicario Saboyano recibieron un total consentimiento por parte de Kant. Es conocida la anécdota que refiere que fue a causa de la lectura del *Emilio* que Kant interrumpió por única vez el curso ordenado de su vida cotidiana. Conviene subrayar que vio en Rousseau al Isaac Newton del mundo moral, y con seguridad de él tomó —o con él coindidió— esta subordinación de las cuestiones metafísicas a la necesidad de fundamentar una ética. La pregunta dejó de ser fundamental porque la ética pasó a ser fundamental.

La filosofía ya no tiene la supuesta misión de enriquecer al hombre con un tesoro engañoso de saber especulativo, sino que su tarea es despejar el terreno para que el hombre pueda enfrentarse con su destino moral. En palabras del propio Kant:

> Yo mismo soy, por inclinación, un investigador. Siento una gran sed de conocimiento y la afanosa inquietud de seguir adelante, y cualquier progreso produce en mi una gran satisfacción. Hubo un tiempo en que creía que todo esto podía constituir el honor de la humanidad y despreciaba a la plebe ignorante. Pero Rousseau me ha sacado de mi error. Aquella quimérica superioridad ha desaparecido; he aprendido a honrar al hombre, y me consideraría muy por debajo de cualquier obrero si no creyera que los esfuerzos del pensamiento pueden dar un valor a los demás y contribuir a restaurar los derechos de la humanidad.[32]

La pregunta acerca del origen radical de las cosas estaría pecando, según esta concepción de Kant, de *curiositas*. Y es Rousseau, según él mismo confiesa, quien reorientó su meta de pensador. De igual modo comprende Kant que la

[31] *Cf.* Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*.

[32] *Apud* Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, pp. 558-559. Ver, además, Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*, pp. 1-23.

necesidad moral de creer en Dios no implica la necesidad de demostrar *a priori* su existencia. Ahora bien, aun cuando no haya un tratamiento explícito de la pregunta de Leibniz y las objeciones de Hume, la *Crítica de la razón pura* retoma estos problemas y ofrece un nuevo punto de vista desde el cual considerarlos.

Resulta imposible, por razones obvias de tiempo, desarrollar aquí el tratamiento que hace Kant a estas cuestiones. Quisiera, en cambio, comentar dos respuestas actuales a la pregunta fundamental de la metafísica. Una —la de Robert Nozick— quizás pueda considerarse sustancialista. La segunda, de Nicholas Rescher, creo que no.

6. Nozick y Rescher

En *Philosophical Explanations*, Nozick afirma que cualquier respuesta a la pregunta acerca de por qué hay algo más bien que nada, deberá consistir en mostrar algún hecho que se explique a sí mismo. La primera versión del argumento por el cual llega a esta conclusión dice así:

> I. Las cosas se explican unas en términos de otras.
> II. Cualquier factor que se introduce para explicar por qué hay algo forma parte de lo que hay que explicar y, por lo tanto, dicho factor no explica todo puesto que no se explica a sí mismo.
> III. Entonces, hay que encontrar algo que se explique a sí mismo.

La versión ampliada de este argumento se desarrolla de la siguiente manera:

La relación explicativa (E) (E = "es una explicación correcta de") es irreflexiva, asimétrica y transitiva. Ningún factor se explica a sí mismo; si X explica a Y, Y no explica a X; si X explica a Y, e Y explica a Z, X explica a Z. La relación (E) ordena un conjunto de verdades de dos maneras posibles:

> 1) Las cadenas explicativas pueden ser infinitas, y para cada verdad puede haber otra que se encuentre en relación (E) con la primera. De ser así, la ciencia no tendría un fundamento último ni un principio explicativo más profundo.
> 2) Puede ser que por lo menos haya una verdad tal que ninguna otra verdad se encuentre en relación (E) con ella. Esta verdad o verdades son

inexplicables pues ninguna otra verdad las explicará. En tal caso, se abren dos posibilidades:

2a. Las verdades que carecen de ulterior explicación son necesarias. Se refieren a cosas a cuya esencia les corresponde la existencia y, por lo tanto, a cosas que existen necesariamente. El problema radicará, entonces, en determinar por qué cierto conjunto de cosas, y no otro, goza de tal privilegio. Únicamente se solucionará esta cuestión asumiendo que todo lo que existe, existe necesariamente, y por lo tanto, cualquier referencia a un estado de cosas sería una verdad necesaria.

2b. La otra posibilidad consiste en pensar que las verdades que carecen de ulterior explicación son hechos brutos. Ocurre que las cosas son así, aunque podrían haber sido de otro modo. No hay explicación de tipo (E) de por qué son así y no de otro modo.

Nótese que la opción (2a) se refiere a la posibilidad de demostrar *a priori* una pluralidad de existencias. Nozick encuentra que esta hipótesis es indefendible, la descarta sin más trámite y argumenta a favor de (2b). Me propongo mostrar que esta argumentación a favor de (2b) sigue, pese a todo, apoyándose en la posibilidad de deducir *a priori* al menos una existencia. Pero antes corresponde completar la exposición del esquema de Nozick. Continúa así:

Dado que queda pendiente un hecho que no es explicado por ningún otro hecho —pues un hecho que es explicado por otro hecho plantea, como vimos, un regreso al infinito— sólo una cosa dejaría la totalidad explicada, a saber, un hecho que a su vez se explique a sí mismo. Ahora bien, al abandonar el principio de irreflexividad de la relación explicativa (E), se abre la siguiente alternativa: si un hecho bruto es algo que no se puede explicar de manera alguna, entonces una explicación reflexiva no es un hecho bruto —ya que tiene una explicación, esto es, se explica a sí misma. Si, en cambio, un hecho bruto es algo que ninguna *otra* cosa puede explicar, entonces esta primera explicación es un hecho bruto. La posibilidad de responder la pregunta queda así indisolublemente ligada a la posibilidad de justificar la legitimidad de una explicación reflexiva o autosubsumida (*self-subsumed*).

Observo en el esquema de Nozick las siguientes dificultades:

a) La versión extensa presenta un problema de interpretación. Los términos "factor explicativo" y "algo que se explica a sí mismo" que aparecen en los puntos II y III del primer argumento se sustituyen indistintamente por "verdad", "hecho o cosa" en el segundo. Cabe entonces preguntar: ¿Busca Nozick un primer hecho en una cadena de hechos; o una verdad fundamental en un orden jerárquico de proposiciones verdaderas? Acaso esta ambigüedad inicial le facilitará luego el camino para deducir una existencia a partir de una proposición necesariamente verdadera.

b) El punto (1) es irrelevante. "Supongamos que el libro de los *Elementos de geometría* existe desde la eternidad y que siempre se ha copiado un ejemplar de otro precedente. Es claro que aunque es posible dar razón del libro precedente refiriéndose al anterior del cual fue copiado, jamás alcanzaríamos, sin embargo, una razón perfecta aunque abarcáramos regresivamente todos los libros que se quisiera. En efecto, siempre será lícito preguntarse con asombro ¿por qué existen semejantes libros desde siempre, por qué libros precisamente y cuál es el motivo de que hayan sido escritos de esa manera?"[33] El ejemplo es de Leibniz y muestra que, como la explicación requerida debe dar cuenta de por qué existe una cadena —pues podría no haberla— sólo interesa secundariamente si ésta es finita o infinita.

c) La conclusión de (2b) —la respuesta deberá ser una verdad (o un hecho) que se explique a sí misma— no alcanza a ser una respuesta a la pregunta. Se refiere sólo a los requisitos que deberá satisfacer una respuesta para poder ser considerada como una respuesta adecuada a la pregunta de Leibniz. Nozick no se detiene a examinar con mayor profundidad si semejante explicación reflexiva es siquiera posible. Sus referencias erráticas a la teoría de la cuantificación, a la conveniencia de modificar la teoría de Kripke sobre los niveles flotantes del lenguaje, a los "counterfactuals" de David Lewis, etcétera. no logran integrarse en una sola secuencia argumental. Nozick recomienda al lector que no se deje impresionar por la abundante literatura en contra de la legitimidad de las explicaciones reflexivas y concluye con una defensa de las mismas que apela a la desesperación: "Al fin de cuentas, ¿qué alternativa hay?"[34]

[33] G. W. Leibniz, GP VII, 302; EF 472.

[34] R. Nozick, *Philosophical Explanations*, p. 121.

Pese a ello, creo que es posible mostrar qué es, o al menos cómo opera, según Nozick, una explicación reflexiva si recogemos algunos de sus ejemplos y los ordenamos en la siguiente progresión:

> 1. Una de las maneras como se puede reducir la arbitrariedad del último eslabón de la cadena explicativa (2b) puede ejemplificarse con el intento de deducir contenidos morales partiendo de la forma de la moralidad en general. Si a partir de la forma de la moralidad se obtuviesen contenidos morales, éstos no serían hechos brutos, sino los únicos contenidos morales posibles. Podría considerárselos condicionamientos necesarios, es decir, necesarios sólo si se demuestra que la moralidad tiene semejante forma. Ahora bien, si bien es cierto que el contenido deja de ser arbitrario, surge un nuevo interrogante: ¿por qué hay moralidad de esa forma? Es necesario encontrar un principio explicativo que posea un grado mayor de generalización y que permita explicar esta pregunta.
>
> 2. Supongamos que el principio explicativo fundamental sea "Todos los mundos posibles se realizan". Este principio ofrece las siguientes ventajas: (a) Es igualitario; no supone que la existencia o inexistencia sean estados naturales, pues también se "realizaría" en algún mundo posible la posibilidad de que nada se realice. (b) Explica la pregunta planteada en el primer ejemplo, pues si la moralidad es posible, entonces se realiza o existe, es decir, hay moralidad. (c) Se explica a sí mismo, ya que el principio "Todos los mundos posibles se realizan" es un principio posible; por lo tanto tiene vigencia actual (actualidad conferida por su propia posibilidad).[35]

Nozick no pretende haber encontrado la respuesta definitiva a la pregunta de Leibniz, sino tan sólo mostrar que el único tipo de explicación que podría llegar a responderla debe ser reflexivo o "auto-subsumido". En este sentido, considero que Nozick reitera el planteo de Leibniz. El principio reflexivo "Todos los mundos posibles se realizan" equivale a afirmar "Si X es un mundo posible, X se realiza", y ésta, por su parte, es una generalización de la prueba *a priori* según la versión corregida por Leibniz, que

[35] Quizás ofrece una decisiva desventaja: la posibilidad de que exista un mundo en el cual todas las posibilidades no se realicen, es decir, un mundo en el cual este principio no sea válido.

dice: "Si Dios es posible, entonces existe".[36] "X" puede sustituirse por "Dios", "mundo", "moralidad", "principio explicativo", etcétera, pero cualquiera sea el ente en cuestión, el argumento por el cual se demuestra su existencia siegue siendo *a priori*.

7. Nicholas Rescher

En *The Riddle of Existente*, Rescher refuta a quienes afirman que la pregunta es impropia y se propone mostrar cómo sería posible responderla. Quienes impugnan la pregunta suelen aducir que se espera una respuesta de la forma "Z es la (o una) explicación de la existencia de las cosas", y que esta respuesta, a su vez, implica la tesis siguiente: "La existencia de cosas tiene un fundamento —la existencia en general es el tipo de cosa que tiene explicación". Según Rescher, este presupuesto puede ser falso por dos motivos. Primero, una determinada teoría científica podría indicar que es absolutamente imposible encontrar una respuesta, así como la teoría cuántica excluye la posibilidad de responder la pregunta "¿Por qué el átomo de californio decae o se desintegra en ese momento en particular?" Segundo, debido a un problema lógico o conceptual que puede ilustrarse con la siguiente cita de Hempel:

> ¿Por qué hay algo y no más bien nada? […] Pero, ¿qué clase de respuesta resultaría adecuada? Se requiere una explicación que no presuponga la existencia de alguna cosa. Semejante explicación es lógicamente imposible. Porque en general la pregunta '¿Por qué ocurre A?' se responde 'Porque se dio B'. […] Una respuesta que no hiciera ninguna presuposición acerca de la existencia de algo no podría ofrecer fundamentos adecuados. […] El problema se presenta de manera tal que se torna lógicamente imposible responderlo.[37]

[36] Véase, por ejemplo, *Nouveaux essais,* en G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, vol VI, p. 438.

[37] *Apud* Rescher, *The Riddle of Existente*, pp. 642-643.

Según Rescher, el argumento de Hempel se fundamenta en un prejuicio muy arraigado en la filosofía occidental, a saber, que las cosas sólo se originan de otras cosas; que nada proviene de nada, en el sentido de que ninguna cosa puede surgir de una condición no-cósica. Este principio, siempre según Rescher, es ambiguo. Es correcto afirmar que no es posible explicar un hecho sin implicar otros hechos en la explicación. Pero esto no equivale a afirmar que "las cosas sólo pueden provenir de cosas" o que inevitablemente haya que recurrir a sustancias para explicar la existencia de sustancias. La ciencia moderna cuestiona esta supuesta homogeneidad entre causa y efecto. La materia puede provenir de la energía, y organismos vivientes de complejas moléculas inorgánicas. Si el principio de homogeneidad no vale ni para la materia ni para la vida, ¿acaso debe valer para sustancias en general? Rescher no encuentra razón alguna para suponer que sea así.

Fracturado el principio de homogeneidad entre causa y efecto, Rescher intentará mostrar cómo es posible dar cuenta de la existencia de cosas partiendo de meras posibilidades. El problema de la existencia se solucionará una vez que se resuelva este otro: "¿Cómo puede una explicación proceder de lo posible a lo actual por medios relativamente no problemáticos?"[38] Su respuesta sigue el siguiente curso: tras distinguir entre posibilidad lógica (no contradicción entre conceptos) y posibilidad real ("posibilidad" entendida como "posibilidad de algo que existe en acto") partirá de la posibilidad real de determinadas proto-leyes físico-naturales y concluirá que dichas proto-leyes no pueden estar "vacías", esto es, que existen objetos que están sujetos a dichas leyes.

* * *

No pretendí en estas notas evaluar las respuestas de Nozick y Rescher, para lo cual este resumen de sus trabajos resulta insuficiente e inadecuado, sino tan sólo señalar cierta característica general de sus respectivos argumentos. Ambos coinciden en dos aspectos: afirman que no es posible responder la pregunta recurriendo a lo que comúnmente se entiende por explicación

[38] *Ibid.*, p. 644.

causal (uno renuncia a la irreflexividad, otro a la homogeneidad con el efecto) y exploran la viabilidad de una explicación que proceda de lo posible a lo actual. Ambos, en definitiva, reiteran dos formas diferentes de argumentos *a priori*.

Rescher razona: si X (una proto-ley) es posible, entonces Y (un objeto natural) existe.

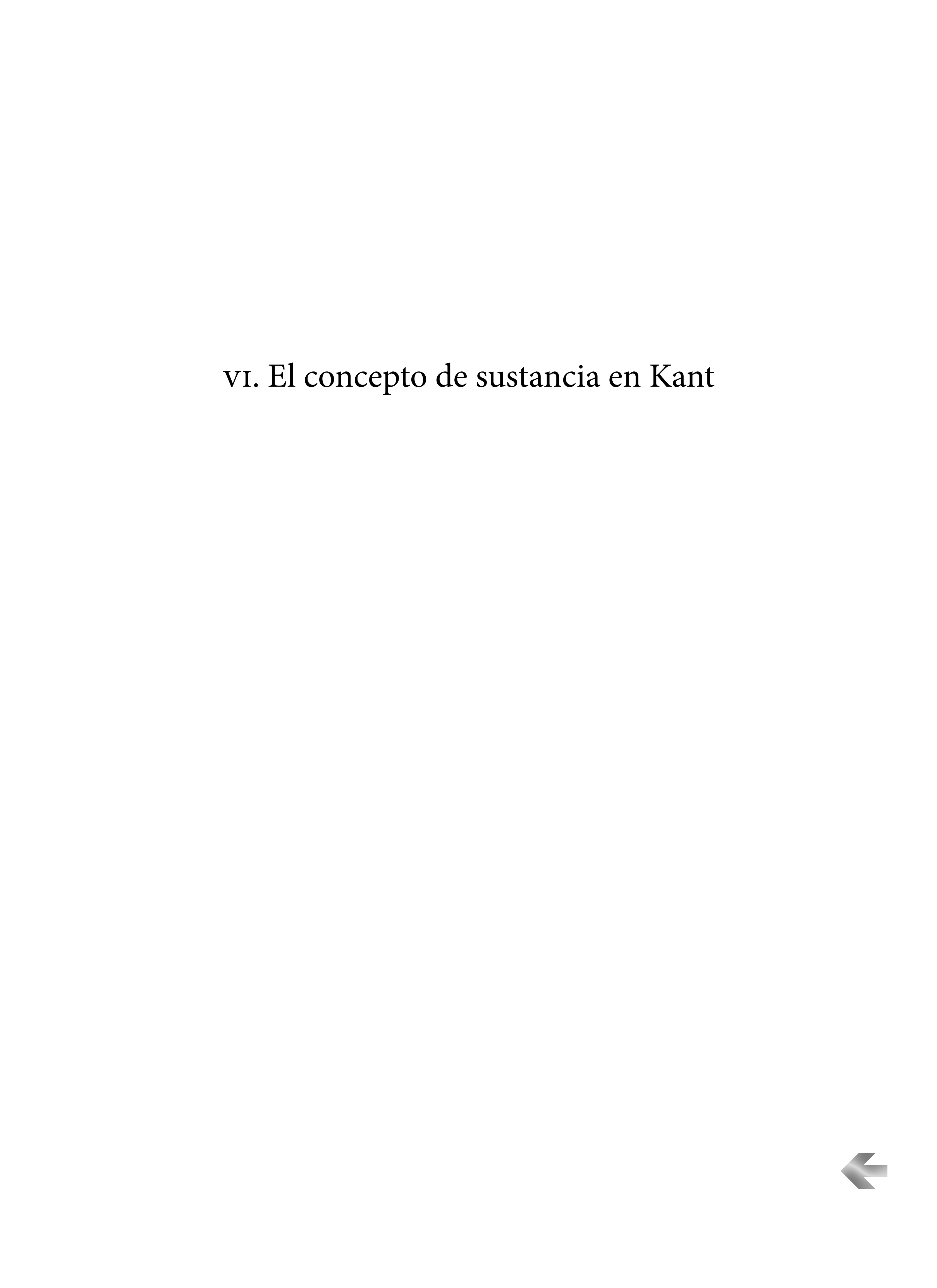
Nozick, según hemos visto, sostiene: si X es posible, X existe.

Al fin de cuentas, una vez que se decide argumentar partiendo de posibilidades para concluir en la afirmación de existencias, no parece haber muchas variantes.

* * *

Quiero finalizar con una última referencia a José Antonio.

En uno de los artículos recogidos en el volumen de *Estudios berkeleyanos*, José Antonio Robles examina el problema de la sustancia en el sistema de Berkeley, en el que se rechaza la posibilidad de una sustancia material, pero se afirma, por el contrario, la existencia de sustancias espirituales. Elabora una intrincada teoría semántica para zanjar esta diferencia, que ahora no viene al caso desarrollar. Sí, en cambio, es oportuno releer una cita que encontramos en este artículo, correspondiente al primer sermón que lee el obispo Berkeley, el 11 de enero de 1708. En dicha oportunidad, dijo el obispo a su congregación, que Dios tiene reservado a quienes son fieles a Su palabra: "lo que ningún ojo ha visto, ningún oído escuchó, ni ha concebido el corazón del hombre". Nada podemos saber, nada podemos imaginar, acerca de lo que Dios le tenía preparado a José Antonio. Sólo podemos desearle que, merecidamente, sea ahora un feliz habitante de ese mundo que ningún ojo ha visto, ningún oído escuchó, ni ha concebido el corazón del hombre.



VI. El concepto de sustancia en Kant

La sustancia en la ontología crítica de Kant

Julián Carvajal
Universidad de Castilla La Mancha, España
Julian.Carvajal@uclm.es

Abstract: The author analyses the substance issue problem in the context of the critical ontology understood as a pure understanding analytics, which separates the understanding faculty in order to discover the fundamental concepts and the first principles of all our *a priori* knowledge. The explanation will be carried out in four sections: 1) Broad lines of Kant's conception of ontology; 2) The substance as one of the understanding categories, investigating its *a priori* origin and its empirical use; 3) The transcendental schema as a necessary condition for its application to the sensitive intuition; 4) The substance as one of the understanding principles that determine *a priori* the discourse reference to the object, that is, the objectivity structure.

1. Líneas generales de la concepción kantiana de la ontología

En el año de 1963, H.-J. de Vleeschauwer, prestigioso comentarista de la obra kantiana, escribía que los estudiosos de Kant ya no tenían una fe ciega en la interpretación neokantiana que reduce la *Crítica de la razón pura* a una teoría de la experiencia o de las ciencias positivas, sino que interpretaban muchas tesis del criticismo en el sentido de una ontología.[1] Desde el primer tercio del siglo xx los intérpretes de Kant no han dejado de subrayar la significación metafísica de su obra desde múltiples perspectivas, entre ellos M. Heidegger, G. Martin, O. Blaha, W. Ritzel, G. Funke, C. Bonvecchio, J. Benoist, etcétera. Kant manifestó constantemente tener plena conciencia de estar trabajando en la construcción de una nueva ontología que había de sentar las bases de la metafísica futura. Esta convicción está presente ya en la década de 1760: "La ontología —anota Herder en sus apuntes de las clases de Kant sobre metafísica— pertenece a la metafísica, puesto que

[1] H.-J. Vleeschauwer, "Études kantiennes contemporaines", en *Kant-Studien*, p. 73.

contiene en sí los primeros conceptos fundamentales; por esta razón es la verdadera *philosophia prima* y es a la metafísica lo que la metafísica es a la filosofía".[2] Como muestra el *Informe del programa de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766*, donde define la ontología como "la ciencia de las propiedades generales de todas las cosas",[3] Kant parte de la concepción wolffiana de la ontología,[4] de la cual se irá separando progresivamente a lo largo de esta década a partir de la distinción radical entre lo

lógico y lo real, de la redefinición del ser como posición absoluta y de la negación de la primacía del método analítico en filosofía.[5] Durante toda esta década Kant repiensa constantemente el papel de la metafísica, su alcance y lugar en el marco de la filosofía, como podemos ver en sus anotaciones manuscritas. Cada vez con más claridad, centra la ontología en el conocimiento y sus principios y no en las cosas en sí mismas: "La primera parte de la metafísica —leemos en la *Rfl* 4166 fechada por Adickes en 1796— trata de los primeros fundamentos de nuestro conocimiento racional puro de todas las cosas (el *principio cognoscendi* supremo). *Ontología*".[6] Al mismo tiempo, introduce la exigencia de aislar los conocimientos metafísicos respecto de todo elemento sensible o empírico: "La metafísica es, pues, una ciencia de los conceptos fundamentales y de los principios de la razón humana, y no del conocimiento humano en general, en el que hay mucho empírico y sensible".[7] Numerosas anotaciones de esta época circunscriben la

[2] *V-Met/Herder*, AA 28, 157. Citaremos los escritos de Kant por la edición de la Academia (AA), *Kants gesammelte Schriften*, de acuerdo con las convenciones de los *Kant-Studien*; en el caso de la *KrV* indicaremos también las páginas de la 1a. y 2a. ediciones como A y B, respectivamente.

[3] *NEV*, AA II, 309.

[4] Sabemos que Kant utilizó, como texto para sus lecciones sobre metafísica, el manual de Alexander Baumgarten, que define la ontología como "la ciencia de los predicados generales del ente", que son "los primeros principios del conocimiento humano" (*Metaphysica*, § 4-5, en AA, 17, 24). Para la relación de la ontología kantiana con la wolffiana, aparte del estudio clásico de 1956 de Heimsoeth, 1971, pueden verse los de Grapote, Motta y Prunea-Bretonnet de 2011.

[5] *Vid*. Julián Carvajal, *El problema de las categorías y la ontología crítica en Kant*, pp. 459-482; Juan Manuel Navarro Cordón, "Método y metafísica en el Kant precrítico", en *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 9, pp. 75-106.

[6] AA 17, 441.

[7] *Rfl* 3946, AA 27, 359.

ontología al estudio de la razón pura aislada de todo elemento empírico: "la ontología [...] considera el *principium* supremo de todo conocimiento por medio de la razón".[8] La cuestión que ha de abordar esta ciencia consiste en determinar "qué puede conocer la razón sin experiencia alguna [...] y cuáles son sus condiciones, sus objetos y sus límites".[9]

En la *Dissertatio* de 1770, estas reflexiones culminan en una concepción singular de la metafísica en la línea de la comprensión tradicional de la ontología, concepción que Kant abandonará muy pronto. En esta obra, junto al uso lógico del entendimiento por cuyo medio se subordinan unos conceptos a otros y se comparan unos con otros,[10] Kant admite un uso *real* del mismo que permite acceder a las cosas en sí mismas. Este uso real está reservado a la metafísica entendida como "la filosofía que contiene los primeros principios del uso del entendimiento puro".[11] En este uso, "los conceptos primitivos de las cosas y de las relaciones así como los mismos axiomas son dados originariamente por el entendimiento puro", cuidadosamente preservado de todo contagio procedente de lo sensible. Hay que separar escrupulosamente los conceptos ontológicos de la sensibilidad y buscarlos exclusivamente en el Entendimiento puro,[12] con el fin de preservar la metafísica de los errores de la antigua ontología heredada de Wolff.[13] Kant establece aquí una diferencia esencial entre el conocimiento inteligible de la metafísica y el conocimiento sensible; éste nos presenta las cosas tal como nos aparecen (fenómenos), aquél las cosas tal como ellas son (noúmenos).[14] Ésta es la última vez que la pluma de Kant defenderá esta concepción de la ontología como ciencia de los conceptos y principios de la razón que, gracias al uso real del entendimiento, permite conocer las cosas "tal como son (*sicuti sunt*)".[15] Durante la década de 1770, Kant se aleja rápidamente de las tesis expuestas en la *Dissertatio*, rechaza la posibilidad de un uso real del entendimiento y

[8] *Rfl* 4168, AA 17, 442.

[9] *Rfl* 4362, AA 17, 520; *cf. Rfl* 4455, *ibid.*, 558.

[10] *Vid.* AA 02, 393.

[11] AA 02, 395.

[12] AA 02, 411; Entendimiento puro, *vid.* AA 02, 394.

[13] AA 02, 411.

[14] *Vid.* AA 02, 392.

[15] *Cf.* Norbert Hinske, "Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie", en *Questions*, vol. 9, p. 306.

concluye que los conceptos puros del entendimiento sólo pueden aplicarse a la experiencia posible. Sus reflexiones se centran en la cuestión de la referencia de nuestras representaciones al objeto. La célebre carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772 convierte la pregunta por los límites del uso de los conceptos puros del entendimiento en una investigación sobre la posibilidad de aplicarlos a objetos que no han sido producidos por el entendimiento y que tampoco son ellos la causa de esos conceptos.[16] Kant le revela a Marcus Herz que todas sus investigaciones de esos años tienen como objetivo hallar "la clave de todo el secreto que la metafísica se ha ocultado hasta ahora a sí misma".[17] Las anotaciones kantianas de esta década llevan a cabo un replanteamiento de la problemática de la ontología que culmina en la *Crítica de la razón pura* como se desprende de la carta a Marcus Herz del 15 diciembre 1778, en que le confiesa que le gustaría especialmente poder impartir sus lecciones sobre los prolegómenos de la metafísica y la ontología de acuerdo con su nuevo informe, de modo que se revelase la naturaleza de ese saber mejor de lo que se hace generalmente y desembocara en algo en cuya publicación está trabajando actualmente.[18] Este replanteamiento centra la ontología en la consideración del sujeto y sus facultades. Estas anotaciones presentan la metafísica como "una ciencia del sujeto",[19] que se ocupa en "las leyes subjetivas de la razón pura".[20] La razón pura constituye, pues, el objeto de la metafísica: "La cuestión es si la metafísica trata de los objetos que pueden ser conocidos mediante la razón pura, o del sujeto, a saber, de los principios y leyes del uso de la razón pura. Como sólo podemos conocer todos los objetos por medio de nuestro sujeto [...], ella es subjetiva".[21] "La metafísica es la filosofía sobre los conceptos del *intellectus puri*".[22] Las lecciones sobre la *Enciclopedia filosófica*

[16] AA 10, 130s.

[17] AA 10, 130.

[18] AA 10, 246.

[19] *Rfl* 3948, AA 17, 361.

[20] *Rfl* 3939, *ibid.*, 356.

[21] *Rfl* 4369, *ibid.*, 521s.

[22] *Rfl* 3930, *ibid.*, 352. Jocelyn Benoist interpreta la ruptura de Kant con su concepción anterior de la metafísica como un "retorno reflexivo de la representación sobre sí misma". Jocelyn Benoist, "Sur une prétendue ontologie kantienne: Kant et la néo-scolastique", en Charles Ramond, dir., *Kant et la pensée moderne: alternatives critiques*, pp. 160-162.

de 1775 confirman que la ontología no proporciona un acceso a las cosas tal como son en sí, sino una consideración de los principios y conceptos del conocimiento: "Los objetos que son dados por la razón puramente pura, pertenecen a la ontología. Pero ¿son también objetos reales? No, sino sólo un mero pensamiento. La ontología no contiene, pues, ningún objeto, sino sólo conceptos, leyes y principios del pensamiento puro".[23] Lo que hasta ahora se ha denominado ontología corresponde a lo que para Kant constituye la filosofía trascendental, esto es, la crítica del entendimiento puro y de la razón pura.[24]

En las lecciones de metafísica de los años 1780 se describe brevemente el tránsito de la ontología dogmática tradicional a la nueva articulación de la ontología crítica kantiana, como podemos ver en este texto de las lecciones de 1783:

> Se comprende fácilmente que [la ontología] no contendrá nada más que todos los conceptos fundamentales y principios de nuestro conocimiento *a priori* en general; puesto que si ella debe examinar las propiedades de todas las cosas, entonces no tiene como objeto más que una cosa en general, esto es, todo objeto del pensamiento, por tanto ningún objeto determinado. No me queda, pues, nada más que examinar el conocer. (La ciencia que trata de los objetos en general, sólo tratará de los conceptos mediante los que piensa el entendimiento, por consiguiente de la naturaleza del entendimiento y de la razón en tanto que conoce algo *a priori*. —Esto es la filosofía trascendental, que no dice algo *a priori* acerca de los objetos, sino que investiga la capacidad del entendimiento o de la razón para conocer algo *a priori*; por tanto es un autoconocimiento del entendimiento o de la razón en cuanto al contenido, así como la lógica es un autoconocimiento del entendimiento y de la razón en cuanto a la forma; a la filosofía trascendental pertenece necesariamente la crítica de la razón pura. Ahora bien, cuando se disertaba sobre la ontología sin crítica, ¿qué era entonces la ontología? Una ontología que no era una filosofía trascendental.[25]

[23] AA 29, 11s.

[24] Loc. cit., 12.

[25] *V-Met/Mron*, AA 29, 784s.

La filosofía trascendental kantiana saca a la luz la verdadera naturaleza de esta ciencia de la ontología, la cual se ocupa en examinar la posibilidad de nuestro conocimiento racional puro, mostrando cómo es posible conocer algo *a priori* y hasta dónde puede llegar nuestro entendimiento en tanto que juzga completamente *a priori*.[26] Esta reinterpretación de la ontología como filosofía trascendental, que comienza a esbozarse en la década de los setenta y cristaliza definitivamente en 1781 en la *Crítica de la razón pura*, se mantendrá en las lecciones de metafísica de los años 1790; en las del semestre de invierno de 1794-1795, por ejemplo, leemos: "la filosofía trascendental se llama también ontología y es el producto de la crítica de la razón pura"[27] y es además el hilo conductor de la autointerpretación retrospectiva que Kant elaboraba de su filosofía a comienzos de la década de 1790 con la intención de presentarla al concurso convocado el año 1791 por la Academia de Berlín en torno a la cuestión de los progresos de la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff: "La ontología [...] se denomina filosofía trascendental porque contiene las condiciones y los primeros principios de todo nuestro conocimiento *a priori*".[28] Este rápido recorrido histórico por la gestación y maduración del pensamiento kantiano nos permite conceder toda su importancia a un texto que puede pasar desapercibido en la trama de la *Crítica de la razón pura:* "El orgulloso nombre de una ontología que pretende suministrar conocimiento sintéticos *a priori* de cosas en general (por ejemplo, el principio de causalidad) tiene que ceder su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro".[29] La nueva ontología crítica no trata de objetos, sino de nuestro modo de conocerlos, en la medida en que este conocimiento es posible *a priori*. Su tarea consiste en establecer el origen, la extensión y la validez objetiva de los conocimientos a través de los cuales pensamos objetos completamente *a priori*.[30] Esta interpretación de la *Crítica de la razón pura* como una nueva ontología es el marco en que debemos encuadrar el planteamiento kantiano del tema de la sustancia.

[26] *Vid*. V-Met/Volckmann, AA 28, 391.

[27] *V-Met/Arnoldt*, AA 28, 949; *cf. V-Met/Dohna*, AA 28, 679, etiam *V-Met-L2/Pölitz*, AA 28, 541s.

[28] *FM*, AA 20, 260.

[29] *KrV*, A247/B303, AA 03, 207.

[30] *Vid. KrV*, A3/B7, AA 03, 31.

2. La sustancia como categoría

La tarea de la ontología crítica, en cuanto analítica del entendimiento puro, consiste en descomponer la capacidad del entendimiento con el fin de descubrir los primeros elementos —los conceptos fundamentales y los primeros principios— de todos nuestros conocimientos *a priori*. Precisamente la sustancia es uno de los doce conceptos fundamentales y uno de los doce primeros principios que constituyen nuestro conocimiento *a priori*, el cual se caracteriza por tres notas: universalidad, necesidad y extensividad. Kant recupera el nombre aristotélico de "categoría" para designar los conceptos puros del entendimiento que, en la ontología tradicional, constituían los "predicados generales de todo ente",[31] y en la kantiana constituyen condiciones *a priori* que hacen posible el conocimiento objetivo de la realidad. Las categorías contienen las reglas *a* priori que unifican sintéticamente los fenómenos. Éstos tienen que someterse a dichas reglas si han de ofrecernos objetos, ya que sin ellas sería imposible relacionar los fenómenos dentro de la intuición empírica[32] y, en tal caso, no habría unidad completa y necesaria de la conciencia en la multiplicidad receptiva. De ser así, las percepciones "no pertenecerían tampoco a ninguna experiencia, en consecuencia carecerían de objeto y serían sólo un juego ciego de representaciones, es decir, serían menos que un sueño".[33] La imposición a la multiplicidad intuitiva de las reglas *a priori* contenidas en las categorías, reglas que son el origen de la objetividad, significa la consumación de la "revolución copernicana" de Kant, de acuerdo con la cual "sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas".[34] El hombre se convierte de esta manera, por así decirlo, en "el original de todos los objetos".[35] El análisis kantiano del concepto de sustancia muestra que este posee *carácter apriórico* y *validez objetiva*.

Demuestra su carácter apriórico en virtud de la llamada "deducción metafísica" de las categorías, mostrando que éstas no son conceptos abstraídos de la experiencia, sino derivados del uso lógico del entendimiento

[31] Baumgarten, *Metaphysica*, § 4-6, AA 17, 24.

[32] *KrV*, A110, AA 04, 83; *cf. Rfl* 5934, AA 18, 393.

[33] *KrV*, A112, AA 04, 84.

[34] *KrV*, BXVIII, AA 03, 13.

[35] *Rfl* 4674, AA 18, 646.

puro mediante un "hilo conductor" (*Leitfaden*), que consiste en identificar los conceptos puros del entendimiento, en cuanto funciones sintéticas de la constitución de los conceptos, mediante la función judicativa: "La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, confiere también a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición* una unidad que, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento".[36] Las categorías son, pues, *formas del pensar* que no hacen sino expresar la capacidad lógica de unificar *a priori* en una conciencia la multiplicidad dada en la intuición;[37] por tanto, consideradas en su pureza, son idénticas a las funciones judicativas. Kant define la función como "la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común".[38] La función no es el acto de *subordinar* múltiples representaciones a una común, sino la unidad de dicho acto, es decir, la ley del acto u operación lógica de subordinar diversas representaciones bajo una común. Las funciones judicativas son las distintas fórmulas en que se puede precisar la forma lógica del juicio.[39] La deducción metafísica de las categorías, por un lado, evidencia el origen apriórico de las mismas, haciendo inviable todo intento de abstraerlas de los datos empíricos suministrados por la sensibilidad y, por otro, garantiza la completud (*Vollständigkeit*) de la tabla de las categorías al haberlas obtenido de una manera sistemática a partir de un principio y no de un modo rapsódico.[40]

Kant deduce la categoría de sustancia a partir de los juicios categóricos que, junto con los hipotéticos y disyuntivos, completan los juicios de relación. Frente al carácter matemático de los juicios de cantidad y cualidad, en los que se unifican elementos homogéneos; los juicios de relación y de

[36] *KrV*, A79/B105, AA 03, 92.

[37] *Vid. KrV*, B305s, AA 03, 209; B288s, *ibid.*, 199; B143, *ibid.*, 115.

[38] *KrV*, A68/B93, AA 03, 85.

[39] *Vid. KrV*, A70/B95, AA 03, 86; *Prol* § 39, AA 04, 323. La estrecha conexión existente entre el concepto matemático y el kantiano de función fue puesta de relieve por Klaus Reich: *Cf.* Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, p. 30; y ha sido analizada con detalle por Peter Schulthess, *cf.* Peter Schulthess, *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchun zur theoretischen Philosophie Kants*, pp. 224-276. También alude a ella H.-J. Vleeschauwer, *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, vol. II, 36n.

[40] *Vid. KrV*, A80s./B106s., AA 03, 93.

modalidad poseen un carácter dinámico, en cuanto en ellos se unifican elementos heterogéneos que se implican necesariamente unos a otros.[41] Por ello, estas funciones judicativas se han de describir mediante dos momentos correlativos que, en el caso de las funciones de relación, distinguen un miembro del juicio del otro. El juicio categórico se describe como relación del predicado con el sujeto; el juicio hipotético como relación de la razón con la consecuencia; el disyuntivo como relación del conocimiento dividido y los miembros de la división entre sí.[42] La forma lógica del juicio se caracteriza porque, en ella, se establece una doble relación entre un sujeto y un predicado: por un lado, el sujeto se subordina a la esfera del predicado;[43] por otro, el sujeto se pone como algo que conserva una entidad propia frente al predicado, ya que el predicado, en la medida en que es "una representación que ha de ser pensada como común a *diferentes* representaciones", debe considerarse "como perteneciente a unas representaciones que posean en sí mismas, además de aquella representación, algo *diferente*".[44] La primera relación se limita a *clasificar* el sujeto mediante el predicado, introduciéndolo en una serie jerárquicamente ordenada; la segunda *caracteriza* al sujeto, delimitándolo respecto de otros posibles sujetos en virtud de que el predicado se aplica a ese sujeto y no a otros, para lo cual es menester que el sujeto posea en sí mismo "algo diferente" del predicado que le corresponde, es decir, otros elementos significativos situados en el mismo rango jerárquico que el predicado y que lo determinen como un concepto autónomo y diferenciable respecto de éste. Por ejemplo, en el juicio categórico "La piedra es dura", el sujeto "piedra" es diferente de todos los otros conceptos a los que se aplica también el predicado "dura" porque además la piedra es "gris", "fría", "rugosa", "angulosa", etcétera.[45] Esta función judicativa es la ley (regla) que hace posible referir el predicado al sujeto de tal suerte que éste permanezca como algo autónomo, que no se disuelve en el predicado.

[41] *Cf. KrV*, B201n., AA 03, 148s.

[42] *Cf*, *KrV*, A73s./B98 s., AA 03, 88s.

[43] *Vid. KrV*, A69/B94, AA 03, 86; etiam *Rfl* 4371, AA 17, 522; *Rfl* 3982, *ibid.*, 375.

[44] *KrV*, B133s. nota, AA 03, 109.

[45] Para una explicación más amplia de esta pareja de conceptos —*Klassifizieren* y *Characterisieren*—, puede verse Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, pp. 182s.

De esta forma categórica del juicio, deduce Kant la categoría de relación denominada "inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*)". Ahora bien, la categoría añade algo que la mera función lógica del juicio no puede proporcionar en la medida en que sólo atañe a la forma del conocimiento y no al contenido del mismo;[46] por ello, la función del juicio categórico establece la relación del sujeto con el predicado, pero no puede determinar a cuál de los dos conceptos implicados en ese juicio le corresponde la función de sujeto y a cuál la de predicado. Desde el punto de vista de la lógica formal, tanto da decir "Todos los cuerpos son divisibles" como "Algo divisible es cuerpo". En cambio, tan pronto como subsumo en la categoría de sustancia el concepto de cuerpo, "queda determinado que su intuición empírica en la experiencia ha de considerarse siempre sólo como sujeto, nunca como mero predicado".[47] La sustancia es una categoría que, en cuanto dinámica, no se refiere a objetos de la intuición, ya sea pura o empírica, como hacen las categorías matemáticas de cantidad y cualidad, sino "a la existencia de esos objetos en su relación mutua".[48] Kant aclara que la categoría de sustancia queda encuadrada bajo el título de las categorías de relación fundamentalmente porque es la condición de las otras dos relaciones y no tanto porque ella misma contenga una relación,[49] ya que los accidentes que inhieren en la sustancia no son más que los cambios que producen en ésta las relaciones de causalidad y de acción recíproca.[50]

Ahora bien, la filosofía trascendental no sólo ha de demostrar el origen *a priori* de las categorías (conceptos fundamentales de la ontología crítica), sino que ha de probar su validez objetiva. Ésta es la tarea de la "deducción trascendental" de las categorías, a saber, explicar cómo las categorías, en cuanto condiciones subjetivas del pensar, pueden proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos, siendo así que pueden darse fenómenos en la intuición con independencia de las funciones del entendimiento.[51] Kant aclara que las categorías puras son sólo

[46] *KrV*, A61/B86, AA 03, 81.
[47] *KrV*, B129, AA 03, 106.
[48] *KrV*, B110, AA 03, 95.
[49] *KrV*, A187/B230, AA 03, 165.
[50] *Vid. KrV*, A265/B321, AA 03, 217.
[51] *KrV*, A89s./B122, AA 03, 102.

funciones de un juicio sin contenido que no tienen en sí mismas ninguna significación cuando no les subyace una intuición, a cuya multiplicidad puedan ser aplicadas en cuanto funciones sintéticas de unidad. Sin embargo, cuando la función unificadora se aplica a la diversidad fenoménica dada por la sensibilidad, esta función va más allá de la mera función judicativa. En la medida en que la función unificadora del entendimiento no se limita a operar en el juicio regulando su forma, sino que se aplica a la diversidad fenoménica, dicha función posee una significación de que carece la mera función lógica del juicio. La categorías no pueden servir para "inventar" conexiones de fenómenos, pero sí para "comprenderlas" cuando las encontramos en la experiencia:[52] nos permiten comprender la posibilidad de las cosas, en tanto que los fenómenos se interpretan en conformidad con ellas. En este sentido, son simples claves de experiencias posibles[53] y, en cuanto claves (*Schlüssel*), descifran, por así decirlo, el código de acuerdo con el cual se han de "deletrear los fenómenos a fin de poderlos leer como experiencia".[54] Las categorías son conceptos que expresan la necesaria unidad objetiva de la conciencia, por cuya virtud la conexión de la diversidad de las representaciones intuitivas es determinada en relación con una función lógica del juicio, produciendo así el concepto de un objeto en general como algo distinto de la mera unidad subjetiva de la conciencia de las percepciones.[55] Sólo existen objetos para nosotros en la intuición, pues no poseemos un entendimiento intuitivo que cree los objetos al pensarlos. Las categorías, como conceptos de síntesis de objetos en general, no pueden determinar un objeto por sí solas. Nuestro entendimiento se limita a enlazar y ordenar la materia cognoscitiva que le suministra la intuición sensible, pero no puede extraer una materia cognoscible de sí mismo.[56] Para Kant, "el pensar de un objeto en general a través de un concepto puro del entendimiento sólo llega a ser conocimiento para nosotros, en la medida en que es referido a objetos de los sentidos",[57] o sea, a objetos empíricos,

[52] *KrV*, A770/B798, AA 03, 502.

[53] *KrV*, A313/B370, AA 03, 246.

[54] *Prol,* § 30, AA 04, 312; *KrV*, A314/B370s., AA 03, 246.

[55] *KrV*, B128, AA 03, 106.

[56] *KrV*, B145, AA 03, 116.

[57] *KrV*, B146, AA 03, 117.

cosas que existen en el espacio y el tiempo y que sólo pueden sernos dadas en la medida en que nos afectan, es decir, en cuanto son percepciones —representaciones acompañadas de una sensación— y, por tanto, representaciones empíricas. Las categorías sólo proporcionan conocimiento objetivo de la realidad si se aplican a intuiciones empíricas.[58]

El objetivo último de la reflexión trascendental no es demostrar que sin las categorías no puede constituirse el objeto en sentido estricto ni la experiencia.[59] Si éste fuera su fin, el enorme esfuerzo realizado por Kant no habría valido la pena, ya que no hay necesidad alguna de demostrar que existe una relación necesaria entre las categorías y el objeto de la experiencia en sentido estricto, pues tal relación se da por definición, en cuanto que el objeto es la representación pensada y pensar es la función de las categorías.[60] El auténtico fin de la deducción trascendental —como expone Kant en el § 14 de la *Crítica* y como la mayoría de los comentaristas acaban por reconocer, corrigiendo el error del punto de partida— es demostrar que se da una relación necesaria entre las categorías y los datos sensibles (el fenómeno sin objetivar). El problema de la deducción trascendental estriba justamente en cómo se debe interpretar esta relación necesaria de las categorías con los datos fenoménicos. Aquí yerran la mayoría de los comentadores: simplifican el problema al afirmar que esta relación consiste en que todo dato sensible, para aparecer como tal, ha de someterse a las categorías, quedando así demostrada la aplicabilidad y el valor objetivo de éstas. Sin embargo, Kant muestra que las categorías sólo son condiciones para pensar un objeto en sentido estricto y no condiciones del dato intuitivo. Éste es el supuesto en que se basa el problema de la deducción trascendental: el hecho evidente de que hay una inadecuación estructural entre la categoría y el fenómeno,

[58] *Vid. KrV*, B147, *ibid.*

[59] Muchos intérpretes comienzan su exposición de la deducción trascendental de las categorías incurriendo en este error, por ejemplo, Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, vol. II, p. 661; Pietro Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, p. 41; Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 376; H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. 2, pp. 314, 342s.; Hans Vaihinger, *Die transzendentale Deducktion der Kategorien in der ersten Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft*, pp. 31s.; H.-J. Vleeschauwer, *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, vol. II, pp. 45ss., 164, 306, 399; Rudolph Zocher, "Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien", en *Zeitschrift für philosophische Froschung*, p. 150; etcétera.

[60] *Cf.* M. Aebi, *Kants Begründung der deutschen Philosophie*, pp. 317-324.

pues los datos pueden aparecer en la sensibilidad sin la intervención de las categorías, ateniéndose exclusivamente a las condiciones impuestas por la sensibilidad —las formas *a priori* de espacio y tiempo— que son absolutamente heterogéneas a las impuestas por el entendimiento.[61] Por tanto, si la deducción trascendental demostrara la necesidad de las categorías para el presentarse del dato en la sensibilidad (fenómeno), anularía las condiciones que la han hecho surgir, a saber, la ausencia de una relación necesaria entre categoría y fenómeno; anularía la diferencia de pensamiento e intuición, en cuanto el dato estaría necesariamente sometido a las condiciones del pensar; además resultaría inexplicable la distinción entre la mera percepción del fenómeno y el conocimiento del objeto, de modo que todo el conocimiento del hombre podría calificarse de "científico", desapareciendo toda posibilidad de error y, con ello, la dialéctica.[62] Así pues, si las categorías no determinan necesariamente el aparecer del dato fenoménico en el plano de la receptividad sensible y, no obstante, hay que garantizar la existencia entre ambos elementos de una congruencia que permita aplicar las categorías a los fenómenos, será preciso demostrar la existencia de otra condición del entendimiento, conectada con las categorías como su fundamento de validez, pero distinta de ellas, que posibilita tal aplicación. El fin de la deducción trascendental consiste, pues, en desvelar esta función espontánea, necesaria y constitutiva respecto de los datos fenoménicos capaz de garantizar la aplicabilidad de las categorías a estos últimos. Esta función es la expresada en la imaginación trascendental o imaginación productiva. Ésta es la conclusión a que llega la deducción trascendental en las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura,*[63] aunque por caminos diferentes: en la primera, Kant denomina "afinidad trascendental" a la síntesis trascendental realizada por la imaginación productiva, síntesis que representa esa con-

[61] *Cf. KrV*, A92s./B125, AA 03, 104.

[62] *Cf.* P. Chiodi, *op. cit.*, pp. 57, 59; E. Chiari, *La deduzione transcendentale delle categorie nella 'Critica della ragion pura'*, pp. 72-78.

[63] No podemos aceptar la tesis heideggeriana del "retroceso" *(Zurückweichen)* de Kant ante la imaginación trascendental en la segunda edición de la *KrV* respecto de la primera, por cuanto no compartimos tampoco su concepción de la misma como raíz de las dos ramas del conocimiento (sensibilidad y entendimiento): *cf.* M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 155-167, 133-136.

gruencia necesaria entre categoría y empiria posibilitadora de la aplicación determinante de la primera a la segunda;[64] en la segunda, denomina "síntesis figurada" o *síntesis speciosa* a esta síntesis de la multiplicidad de la intuición sensible realizada por la imaginación trascendental, síntesis que es el primer acto de la espontaneidad de nuestro entendimiento sobre nuestra sensibilidad, acto que constituye el fundamento de todos los demás.[65]

De este modo queda garantizada la posibilidad de un *uso empírico* de las categorías, consistente en referirlas exclusivamente a fenómenos, a la multiplicidad contenida en nuestra intuición sensible y empírica, uso que es el único posible de las categorías, puesto que no cabe un uso trascendental de las mismas.[66] Éste es el único modo de que las categorías adquieran sentido (*Sinn*) y significación (*Bedeutung*).[67] Las categorías sólo tienen sentido y significación por su imbricación en la intuición empírica, en la daticidad fenoménica. Por ello, si prescindimos de las condiciones de la sensibilidad que hacen de las categorías conceptos de posible uso empírico, no queda sino la función lógica de someter la multiplicidad a un concepto; pero esta función no permite distinguir qué objeto le corresponde, pues la condición sensible es la que posibilita que le correspondan objetos. En concreto, la categoría de sustancia determina aquello que debe constituir el sujeto último de todas las demás determinaciones en relación con la intuición, pero deja sin determinar qué cosas requieren que nos sirvamos de esta función y no de otra. Luego, sin la intuición sensible, cuya síntesis contienen, las categorías no se refieren a ningún objeto determinado y, por tanto, carecen en sí mismas de la validez de conceptos de objetos. Precisan, pues, "determinaciones de su aplicación a la sensibilidad en general (esquemas)"[68] si han de servir para conocer un objeto y distinguirlo de otro. La deducción trascendental de las categorías nos conduce directamente al esquematismo como solución a las dificultades que plantea el uso empírico de las categorías.

[64] *Vid. KrV*, A123, AA 04, 91.
[65] *Cf. KrV*, B151s., AA 04, 119s.
[66] *Vid. KrV*, A238-241/B298-300, AA 03, 204s.
[67] *KrV*, B149, AA 03, 118.
[68] *KrV*, A245, AA 04, 160.

3. La sustancia como esquema trascendental

El conocimiento objetivo de la realidad sólo puede surgir de la articulación de lo universal aportado por la categoría y de lo concreto suministrado por la intuición sensible. Ahora bien, con el fin de que esta articulación sea factible, debe darse cierta homogeneidad (*Gleichartigkeit*) entre ambos elementos. El problema estriba en este caso en que las categorías y las intuiciones sensibles son completamente heterogéneas, de modo que no se ve cómo se pueda subsumir éstas bajo aquéllas, es decir, cómo sea posible aplicar las categorías a los fenómenos, ya que nadie dirá que aquellas pueden ser intuidas por los sentidos ni estar contenidas en el fenómeno.[69] Es menester, pues, homogeneizar ambos términos para hacer posible esta aplicación y esto sólo se puede hacer "sensibilizando" las categorías, ya que la sensibilidad no puede determinar el acto de pensar, pero el entendimiento, merced a su espontaneidad, sí puede determinar internamente la diversidad dada en la sensibilidad.[70]

Kant define el esquematismo como "un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su imagen".[71] La imaginación puede asumir esta función mediadora gracias a la ambigüedad de su naturaleza.[72] Se define como "una facultad de la intuición, aun sin la presencia de su objeto".[73] La imaginación pertenece, pues, a la sensibilidad, ya que ésta es nuestra única facultad de intuición. Pero en la medida en que puede intuir incluso sin que su objeto esté presente, la imaginación manifiesta su fuerza "creadora". Por tanto, pertenece a la espontaneidad: es el nombre que recibe uno de los aspectos de la misma, el otro se denomina entendimiento.[74] Por su espontaneidad, la imaginación es una facultad del formar, del combinar, en general, es una facultad de enlazar o unir; en una palabra, de síntesis.[75]

[69] *Vid. KrV*, A137s./B176s., AA 03, 134.

[70] *Cf.* H. J. Paton, *op. cit.*, p. 391.

[71] *KrV*, A136/B175, AA 03, 133.

[72] *Cf.* M. Heidegger, *op. cit.*, § 26, 124; Roger Daval, *La métaphisique de Kant. Perspectives sur la métaphisique de Kant d'après la théorie du schématisme*, pp. 70-73.

[73] *Anth* § 28, AA 07, 167; *cf. KrV*, B151, AA 03, 119s.

[74] *KrV*, B162n., AA 03, 126.

[75] *KrV*, B152, AA 03, 120; *cf.* A100ss, AA 04, 80s.; A118ss., AA 04, 88ss.

Pero, a pesar de incluirla en la esfera de la espontaneidad, Kant no le niega jamás su carácter sensible: es una facultad de presentación (*Darstellung*) intuitiva.[76] Esta presentación intuitiva de un objeto ausente por la acción de la imaginación puede ser de dos tipos diferentes: presentación derivativa (*exhibitio derivativa*) u originaria (*exhibitio originaria*). La primera se limita a devolver al espíritu lo percibido anteriormente en una intuición empírica y es realizada por la imaginación *reproductiva*, que no hace sino evocar una intuición que hemos tenido anteriormente. La segunda, en cambio, produce libremente una representación del objeto que precede a la experiencia y es obra de la imaginación *productiva*, la cual muestra una cierta fuerza "creadora", pues si bien nunca podrá crear el objeto mismo al presentarlo como hace el *intuitus originarius*, no obstante puede formar la imagen (*Bild*) de un posible objeto que ha de presentarse en la intuición, antes de que se presente de hecho.[77] Esta imaginación productiva es la creadora de los esquemas.[78] Es importante poner de relieve que el esquema no es, para Kant, un tercer elemento situado entre un concepto y su imagen, sino un "procedimiento" o "método" destinado a proporcionar su imagen a un concepto. Si el esquema fuera una cosa mental, tendríamos que concebirlo como una realidad mixta, mitad intuición y mitad conceptos. Semejante concepción, aparte de ser inútil para salvar el abismo entre concepto (el universal) e intuición (el singular), es un monstruo lógico. El esquema no es una imagen depositada en la mente, sino una operación o método para formar una imagen.[79] El esquema —dice Kant— es "una regla que determina nuestra intuición de acuerdo con cierto concepto universal";[80] es una regla para señalar (*verzeichen*) una imagen al concepto en la intuición.[81] Por medio de esta "indicación" el concepto obtiene referencia a un objeto, en el cual dicho concepto puede ser "presentado" o ejemplificado: "El concepto de perro significa una regla de acuerdo con la cual mi imaginación puede indicar (*verzeichen*) la figura de cierto animal cuadrúpedo

[76] *KU*, § 59, AA 05, 351.

[77] *Anth* § 28, AA 07, 167.

[78] R. Daval, *op. cit.*, p. 93.

[79] *Cf.* Alexis Philonenko, *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, vol. 1, p. 182.

[80] *KrV*, A141/B180, AA 03, 136.

[81] *KrV*, A162/B203, AA 03, 149.

en general, sin estar limitada a una única figura particular, que me ofrezca la experiencia, ni tampoco a una posible imagen cualquiera que yo pueda presentar en concreto".[82] El esquema expresa la regla de aplicación de los conceptos que posibilita describir objetos en los fenómenos, haciéndolos así comprensibles. Es la *regla de significación* de los fenómenos que permite comprenderlos como signos que designan objetos. Esta concepción del esquema como procedimiento regulado (método) resuelve todas las dificultades relativas a la universalidad del concepto y a la particularidad de la intuición a la que el primero debe aplicarse, ya que determina la diferencia crítica entre esquema e imagen, explicando al primero como regla de construcción de la segunda, de modo que la homogeneización requerida para la aplicación del concepto a la imagen no hace referencia a una supuesta semejanza entre ambos, sino a que la imagen como tal encierra su regla de construcción, que es el esquema.[83] De este modo, el esquematismo suprime también toda pretensión de mantener junto a la cosa empírica o a la figura geométrica otra "representación" —a saber, algo así como, por ejemplo, un "arquetipo" (*Urbild*) de perro o de triángulo—, la cual habría que asentar en una "esfera platónica".[84] Concepto y esquema, como explica Roger Daval, son una sola y misma ley del espíritu, pero vista desde dos perspectivas diferentes: el concepto es un acto mental determinante; el esquema, en cambio, es su proyección, o sea, lo determinado por el determinante, pero coincidente con él. El esquema, en este sentido, es el concepto invertido, es decir, visto como objetivado en vez de como objetivante; es una presentación o exposición (*Darstellung*) del concepto que consiste en traducirlo a otro plano, luego es el concepto mismo pero sensibilizado.[85]

Por su parte, el esquematismo trascendental es el procedimiento por cuya virtud la imaginación trascendental, como facultad intermediaria entre la receptividad de la sensibilidad y la espontaneidad del entendimiento,[86] ha de realizar la necesaria sensibilización de las categorías. Sin embargo, la

[82] *KrV*, A141/B180, AA 03, 136.

[83] *Cf.* A. Philonenko, *op. cit.*, vol. 1, p. 183.

[84] Friedrich Kambartel, *Erfahrung und Strucktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, pp. 115s.

[85] *Vid.* R. Daval, *op. cit.*, pp. 95-100.

[86] *KrV*, B151s., AA 03, 119-12.

esquematización de las categorías presenta dificultades muy superiores a la de otros conceptos, ya sean empíricos o matemáticos, por el hecho de que "el esquema de un concepto puro del entendimiento no puede ser llevado a ninguna imagen".[87] En tales circunstancias, la acción determinante que el entendimiento ejerce sobre la diversidad sensible, sólo podrá afectar a la multiplicidad dada, en la medida en que el material empírico concuerda con una forma de la intuición: el tiempo. Sólo el tiempo puede proporcio-

nar a la categoría la necesaria sensibilización porque es el único todo en que están contenidas todas nuestras representaciones, todos los fenómenos, tanto internos como externos.[88] El tiempo, como condición formal de la multiplicidad del sentido interno, contiene una diversidad *a priori* en la intuición pura; por ello una determinación trascendental del tiempo (esquema trascendental) será homogénea, por un lado, con la categoría en tanto que será universal y estará basada en una regla *a priori* del entendimiento; por otro, será homogénea con el fenómeno en cuanto el tiempo está contenido en toda representación empírica de la diversidad.[89] Mediante la determinación trascendental del tiempo (esquema trascendental), se posibilita aplicar las categorías a los fenómenos, puesto que en el esquema trascendental se consuma la homogeneización de la categoría con la intuición empírica en virtud de la sensibilización de la primera. El esquema trascendental es la misma categoría *sensibilizada*.[90] Ahora bien, lo característico del esquema trascendental es que esta sensibilización de la categoría es una *sensibilización pura*, que presenta una multiplicidad *a priori* previa a toda recepción empírica.[91] La imagen que el esquematismo trascendental proporciona a la categoría no es ni puede ser una imagen empírica,[92] sino una "imagen pura" (*reines Bild*): ésta es el tiempo, imagen pura de todos los objetos de los sentidos en general.[93] Los esquemas trascendentales proporcionan a las categorías su imagen pura, introduciéndolas en

[87] *KrV*, A142/B181, AA 03, 136.

[88] *Vid. KrV*, A155/B194, AA 03, 144; A34/B50, *ibid.*, 60.

[89] *Vid. KrV*, A138s./B177s., AA 03, 134.

[90] *Cf.* R. Daval, *op. cit.*, p. 175; M. Heidegger, *op. cit.*, § 19, pp. 86-88.

[91] *Cf.* M. Heidegger, *op. cit.*, p. 88.

[92] *KrV*, A142/B181, AA 03, 136.

[93] *KrV,* A142/B182, AA 03, 137.

el tiempo a modo de reglas: “los esquemas —dice Kant— no son más que *determinaciones del tiempo* realizadas *a priori* conforme a reglas”,[94] reglas “expresadas por las categorías”,[95] o dicho más brevemente: “determinaciones trascendentales del tiempo” (*transzendentalen Zeitbestimmungen*).[96] La sensibilización de la categoría significa la ejecución de la regla contenida en la misma, a través de la cual se describe *a priori* el aspecto que han de tener los objetos que se presentan al conocimiento.[97]

Así pues, el esquema trascendental “temporaliza” la categoría. Para conocer no basta con analizar conceptos, esto es, con “jugar con representaciones”;[98] es menester encontrar fuera de los conceptos la multiplicidad que se unifica en ellos. El tiempo genera esta diversidad cuya unidad ofrece el concepto. El tiempo produce y contiene sus propias diferencias y la categoría ha de llenarse con las diferencias propias del tiempo so pena de permanecer una forma vacía. La metafísica leibnizio-wolffiana se ha encerrado en una identidad puramente intelectual por haber reducido el tiempo a un modo confuso de representaciones en vez de reconocerlo como una fuente particular de representaciones.[99] Sólo el tiempo puede acabar con la arbitrariedad de los conceptos y diferenciarlos respecto de un mero ente de razón y una quimera. La novedad de Kant estriba en definir el concepto puro del entendimiento tanto por lo que es —una forma inteligible— como por lo que le falta para tener sentido (significado y contenido), a saber, el tiempo. De este modo, Kant establece el tiempo como la tierra firme de todo conocimiento, en contra de toda la tradición filosófica desde Platón,[100] y se burla de los filósofos que se aventuran fuera del tiempo, o sea, fuera de la sensibilidad, donde ni siquiera encuentran un suelo que pueda soportarlos ni un agua que les permita nadar. Todo lo que se aleja del suelo firme del tiempo —el ámbito de la experiencia—, se vuelve evanescente y fantásti-

[94] *KrV*, A145/B184, AA 03, 138.
[95] *KrV*, A142/B181, AA 03, 136.
[96] *KrV*, A138/B177, AA 03, 134.
[97] *Cf.* M. Heidegger, *op. cit.*, § 20, p. 93.
[98] *KrV*, A155/B195, AA 03, 144.
[99] *KrV*, A270/B326, AA 03, 220.
[100] *Teeteto*, 155d.

co.[101] El esquema fuerza al concepto a salir de sí para unirse en el tiempo con otras representaciones y asegurarse, de este modo, una referencia al objeto. La síntesis del concepto y de la intuición sensible que constituye el objeto sólo puede tener lugar en y por el tiempo. Kant ha sido el primer pensador en develar con maestría la vana pretensión que ha ofuscado a la razón durante siglos, a saber: conocer, de manera determinante y, no obstante, al margen del tiempo. El esquematismo trascendental fundamenta la posibilidad de la nueva ontología crítica kantiana, en la medida en que formula las condiciones de posibilidad de un discurso trascendental determinante al garantizar la articulabilidad de la categoría y la intuición empírica. Por medio del esquematismo trascendental, el entendimiento humano proyecta la estructura del ámbito en que pueden llegar a ser posibles el conocimiento y la experiencia en general —en terminología de Kant, "constituye" ese campo. El esquematismo trascendental traza *a priori* las condiciones de la objetividad; esas condiciones que debe cumplir todo lo que aspire a entrar en el campo del conocimiento, a ser "contenido" del mismo. De este modo, posibilita regular *a priori* el contenido del conocimiento y no ya la mera forma del mismo, de la que se ocupa la lógica formal, por cuanto permite formular reglas trascendentales que rijan el desarrollo del conocimiento en lo que respecta a su contenido. Estas reglas son los principios puros del entendimiento, los primeros principios del conocimiento humano que, de acuerdo con la tradición filosófica en que Kant se formó, son el objeto de estudio de esa "ciencia" que recibe "el orgulloso nombre de ontología".

El esquema trascendental de la sustancia es, por tanto, una determinación *a priori* del tiempo según una regla expresada por dicha categoría y que se refiere a uno de los aspectos del tiempo fijados en él "según el orden de las categorías". Estos aspectos son cuatro: *serie* del tiempo (categorías de cantidad), *contenido* del tiempo (categorías de cualidad), *orden* del tiempo (categorías de relación) y *conjunto* del tiempo (categorías de modalidad).[102] Las categorías de la relación determinan el *orden* del tiempo según sus tres modos: *permanencia*, *sucesión* y *simultaneidad*. Como hemos visto más arriba, la categoría de sustancia, como relación entre subsistencia e inherencia (*substantia et accidens*), permite en el juicio la subordinación del

[101] *Cf.* G. Pigeard de Gurbet, *Kant et le temps*, pp. 19-25.

[102] *KrV*, A145/B184s., AA 03, 138.

sujeto al predicado, de lo particular a lo universal o de lo universal de menor extensión a lo de mayor. El sujeto del juicio es aquello a lo que se atribuye tal cualidad o propiedad: el sujeto es el soporte. El esquema de la categoría de sustancia debe sensibilizar este "sujeto", presentándolo (o exponiéndolo) como algo permanente e inmutable con respecto a los accidentes cambiantes que se le atribuyen: "El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, esto es, la representación de tal realidad como sustrato de la determinación empírica temporal en general, sustrato que permanece, pues, mientras cambia todo lo demás".[103] Como lo único que dice la categoría de sustancia es ser sustrato (subsistencia), su esquema debe ser la representación de la subsistencia, en cuanto se presenta en la imagen pura del tiempo. Éste, al ser determinado *a priori* por la categoría de sustancia, aparece como "sucesión pura de los ahoras, es siempre ahora. El tiempo muestra así la constancia de sí mismo".[104] El tiempo no es, pues, una cosa permanente entre otras, sino que es él el que da, sobre la base de este ser ahora en cada ahora, la "imagen pura" de un permanecer en cuanto tal, que constituye el esquema de la sustancia: "No es el tiempo —escribe Kant— el que pasa, sino que es la existencia de lo transitorio lo que pasa en él. Al tiempo, que es, por su parte, permanente y no transitorio, le corresponde, pues, en el fenómeno lo que posee una existencia no transitoria, es decir, las sustancia".[105] El esquema trascendental proporciona a la categoría de sustancia una imagen pura —la permanencia en el tiempo— que hace que la categoría salga de su vacuidad formal y esté en condiciones de adquirir un contenido objetivo que le dé sentido y significación, de modo que "si eliminásemos del concepto de sustancia la determinación sensible de la permanencia, tal concepto se limitaría a significar algo capaz de ser pensado como sujeto, no como predicado. Esta representación no me sirve de nada, ya que no indica qué determinación posee la cosa que debemos considerar como tal sujeto primario".[106] Del mismo modo que hemos visto anteriormente que la categoría de sustancia no es tanto una relación como la condición de posibilidad de las relaciones de causalidad y acción

[103] *KrV*, A144/B183, AA 03, 137.
[104] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 95.
[105] *KrV*, A144/B183, AA 03, 137.
[106] *KrV*, A147/B186s., AA 03, 139.

recíproca, la permanencia como esquema de la sustancia no es un modo del tiempo, sino el tiempo mismo, que los otros dos modos presuponen como su condición: "tanto la simultaneidad como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de fundamento *a priori*. Sólo presuponiéndolo puede uno representarse que algo exista en uno y el mismo tiempo (simultáneamente) o en tiempos diferentes (sucesivamente)".[107] La diferencia temporal (la sucesión) y la identidad

temporal (la simultaneidad) se fundan ambas en la permanencia, que es, por decirlo así, "el ser" fenoménico del tiempo como unidad originaria de su identidad y de su diferencia. El tiempo, como forma del sentido interno, es propiamente esta forma inmutable en cuyo interior nuestras representaciones pueden seguirse unas a otras o coexistir entre sí. Como observa Vuillemin, "la sucesión y la simultaneidad ya no van a aparecer como otros dos modos del tiempo, sino precisamente como los 'accidentes' de la sustancia".[108]

4. El principio de sustancialidad

El significado del concepto de sustancia, como el del resto de las categorías, se determina para Kant en la aplicación de dicha categoría a los fenómenos sensibles a través de su correspondiente esquema trascendental, aplicación de la que surge el principio puro de la permanencia de la sustancia. Este principio es uno de "los juicios sintéticos que, bajo las condiciones expresadas por los esquemas trascendentales, surgen *a priori* de los conceptos puros del entendimiento y que sirven de base a todos los demás conocimientos *a priori*".[109] Los principios puros del entendimiento explicitan el contenido de las categorías en la experiencia; constituyen, pues, las "reglas del uso ob-

[107] *KrV*, A30/B46, AA 03, 57.

[108] Jules Vuillemin, *Physique et métaphysique kantiennes*, p. 279.

[109] *KrV*, 136/B175, AA 03, 133; *cf. Prol* §21, AA 04, 302. Kant denomina "principios" (*Grundsätze*) a estos juicios sintéticos por dos razones: 1) son proposiciones que sirven de fundamento a otros juicios, por tanto reglas del entendimiento a las que están sometidas otras reglas del mismo (*V-Met-L1/Pölitz,* AA 28, 540); 2) no se fundan en conocimientos más universales ni de jerarquía superior (*KrV*, A148/B188, AA 03, 140).

jetivo" de las categorías.[110] No son más que la explicitación en un discurso determinante del contenido trascendental de regla implícito en la categoría. Por ello, "la tabla de las categorías nos lleva con la mayor naturalidad a la tabla de los principios".[111]

El principio de sustancialidad es la primera de las tres analogías de la experiencia, que se caracterizan porque "no se refieren a los fenómenos ni a la síntesis de su intuición empírica, sino simplemente a la *existencia* de tales fenómenos y a la relación que guardan entre sí con respecto a esa existencia suya".[112] A la existencia de los fenómenos se refiere la primera analogía, el principio de sustancialidad, y a la relación que guardan entre sí con respecto a su existencia, lo hacen las otras dos analogías, los principios de causalidad y de acción recíproca. Frente a los principios matemáticos —los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción—, que son principios constitutivos de objetos, en la medida en que "se refieren a los fenómenos según su mera posibilidad",[113] el principio de sustancialidad, en cuanto principio dinámico, es sólo un principio regulativo del objeto, porque se refiere a la existencia de los fenómenos y ésta no puede ser nunca producida *a priori* por el entendimiento.[114] Las analogías de la experiencia formulan reglas que determinan *a priori* la relación que mantiene la existencia de un fenómeno con la de otro u otros fenómenos, pero en modo alguno puede *indicar* o *señalar a priori* cuál sea ese otro fenómeno —ni la extensión ni la cualidad del mismo—, con el que se relaciona la existencia del primero, sino tan sólo cómo aquél se encuentra, en cuanto a su existencia, enlazado con éste en un modo del tiempo,[115] modo que puede ser la permanencia, la sucesión o la simultaneidad.[116] En esto estriba precisamente el carácter analógico de estos principios y su carácter meramente regulativo

[110] *KrV*, A161/B200, AA 03, 147.

[111] *Idem*.

[112] *KrV*, A178/B220, AA 03, 159.

[113] *KrV*, A178/ B221, AA 03, 160.

[114] *KrV*, A180/B223, AA 03, 161. Sobre el sentido de los principios puros del entendimiento y la distinción entre matemáticos y dinámicos, puede verse Julián Carvajal, "Kant y la fundamentación del discurso de la metafísica", en *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 20, pp. 62-72.

[115] *Vid. KrV*, A179/B222, AA 03, 160.

[116] *KrV*, A177/B219, AA 03, 159.

respecto de los objetos. Las analogías de la experiencia son reglas que determinan la relación de la existencia de los objetos y sirven para buscar y descubrir la conexión de la existencia de unos fenómenos con la de otros, o sea, para buscar y encontrar la existencia de algo no dado por la relación que guarda con la existencia de otra cosa dada. Se trata, pues, de establecer una correspondencia, una relación; pero lo característico de esta relación es que no se establece entre cosas, sino entre relaciones: es una *relación de relaciones*. Cuando en el ámbito de la experiencia se da una relación entre dos existencias y además se da otra existencia relacionada con una de las dos anteriores, podemos concluir analógicamente la relación de la tercera existencia con una cuarta. La analogía filosófica no nos proporciona más que la *indicación* de una relación entre una cosa dada y otra que no ha sido dada; por tanto, enuncia un precepto acerca de cómo debemos buscar a partir de lo dado lo no dado, pero qué sea esto último sólo lo sabremos cuando lo encontremos, gracias a que poseerá una determinada característica (*Merkmal*) determinada por la regla de la analogía.[117] Estas analogías son principios regulativos respecto del objeto de los fenómenos, porque el entendimiento humano no puede producir nunca la existencia de un fenómeno, sólo puede saber que existen aquellos objetos que se le hacen presentes modificando su receptividad, ya que la existencia (*Wirklichkeit*) es la conexión con las condiciones materiales de la experiencia, esto es, con la sensación.[118] Sin embargo, a diferencia de las ideas regulativas de la razón, son principios constitutivos de la experiencia en la medida en que hacen posible *a priori* los *conceptos* sin los cuales no hay experiencia alguna.[119] En efecto, el enunciado del principio general de las analogías en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* establece que "la experiencia sólo es posible en virtud de la representación de una conexión necesaria de las percepciones".[120] La experiencia, como conocimiento empírico "que determina un objeto a través de percepciones",[121] sólo es posible en virtud de una conexión necesaria de las mismas. Sólo a través de esta conexión necesaria

[117] *KrV*, A179s./B222, AA 03, 160s.
[118] *KrV*, A218/B265s., AA 03, 185.
[119] *KrV*, A664/B692, AA 03, 439.
[120] *KrV*, B218, AA 03, 158.
[121] *Idem*.

es posible determinar *a priori* la existencia de un objeto, ya que ésta nunca se puede determinar inmediatamente como tal, sino sólo como relación de estados de fenómenos entre sí. Las analogías de la experiencia explican esta conexión necesaria de percepciones sacando a la luz la relación con el tiempo implicada en esta conexión y el papel de la categoría en ella. Por un lado, las percepciones pueden ser conectadas en una unidad porque pertenecen al tiempo; por otro, la mera reunión (*Zusammenstellung*) contingente de percepciones en la intuición empírica, realizada por la aprehensión, precisa de la categoría para introducir en esa conexión la necesidad que requiere la determinación de la existencia de objetos.[122] El principio de la analogía es, pues, "la unidad conceptual en el tiempo".[123] El concepto introduce esa necesidad que conforma el dato sensible, determinándolo como objeto de la experiencia. Para ello, el concepto se ha de reconocer como expresión de la unidad de apercepción trascendental en relación con toda posible percepción en todo tiempo. Las analogías se fundan en "la unidad sintética de todos los fenómenos de acuerdo con su relación en el tiempo".[124] El tiempo, por su parte, es el único campo en el que puede surgir el objeto, puesto que es el ámbito de la pura receptividad del sentido interno, donde puede producirse, por un lado, la sensación con toda su carga de imprevisibilidad y donde el concepto puro puede, por otro lado, determinar la sensación a través de la determinación universal del tiempo como forma del sentido interno, el cual constituye "el conjunto de todas las representaciones".[125] El tiempo viene a ocupar, pues, el primer plano de las analogías de la experiencia, que son la pieza maestra del sistema de los principios del entendimiento puro y constituyen el núcleo de la *Crítica de la razón pura*.[126] La determinación trascendental del tiempo llevada a cabo por las analogías precede a todas las determinaciones empíricas del mismo, esto es, a todas las percepciones, como el fundamento que las hace posible.[127]

[122] *Cf. KrV*, B219, AA 03, 158s.

[123] François Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, p. 76.

[124] *KrV*, A177/B220, AA 03, 159.

[125] *Idem*.

[126] Ernst Laas, *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie*, p. 4

[127] *Vid. KrV*, A177s./B220, AA 03, 159.

La primera de las tres analogías es "el principio de la permanencia de la sustancia" que, en la segunda edición de la *Crítica*, reza: "En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el *quantum* de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza".[128] Este principio es, para Kant, "el fundamento de toda experiencia",[129] puesto que la sustancia permite fijar los términos entre los cuales podrán establecerse las distintas relaciones de sucesión o de acción recíproca.[130] Sólo el tiempo mismo, en cuanto forma

de la experiencia interna, en la que los fenómenos se siguen unos a otros, permanece y no cambia, y sólo en relación con él se distinguen la simultaneidad y la sucesión como "otras tantas formas (modos del tiempo) en que existe lo permanente".[131] Sucesión y simultaneidad son determinaciones del tiempo que sólo son posibles sobre la base de un tiempo que permanece y no cambia, un tiempo inmutable. Así entendido, el tiempo es el sustrato de todas sus determinaciones. Toda duración determinada se desgaja del fondo de la pura duración, es decir, de la permanencia. Sin la permanencia sería imposible distinguir la sucesión (forma temporal de la diferencia) de la simultaneidad (forma temporal de la identidad). Sólo la permanencia permite relacionar lo simultáneo con lo sucesivo. Kant demuestra que el cambio depende de la permanencia y de la simultaneidad: lo que subsiste en el tiempo y su simultaneidad con lo que cambia produce el concepto de cambio. Éste no se puede explicar con la sola sucesión (de los accidentes), sino que requiere también la simultaneidad de la sucesión y de la permanencia. *Al mismo tiempo* que una cosa cambia, permanece la sustancia a la que le acontece el cambio. Ahora bien, el tiempo por sí mismo no puede ser percibido; sólo son perceptibles sus modos. Como el tiempo mismo no cambia, el "tiempo puro" no puede ser objeto de intuición. Las relaciones de tiempo perceptibles —la sucesión y la simultaneidad— dependen del tiempo como tal, cuyo estatuto de sustrato de estos modos del tiempo depende de su relación con un objeto perceptible. Por ello, "hay que encontrar, en los objetos de la percepción, es decir, en los fenómenos, el sustrato que representa el tiempo en general y en el que todo cambio o simultaneidad puede ser percibido por mor de la relación de los fenómenos

[128] *KrV*, B224, AA 03, 162.

[129] *KrV*, A185/B228, AA 03, 164.

[130] *Vid. KrV*, A182/B224s., AA 03, 162.

[131] *KrV*, A182/B226, AA 03, 163.

con el mismo en la aprehensión".[132] Esto significa que no es la permanencia misma (el tiempo), sino más bien *lo permanente*, es decir, la permanencia objetivada por la regla del entendimiento (categoría) y sacada de este modo fuera de la interioridad del sentido interno, lo que hace posible los otros principios del entendimiento y se instituye como el principio de los principios. La primera analogía no es otra cosa que la regla del entendimiento que posibilita determinar la permanencia, objetivándola como *sustancia en el fenómeno*.

De esta manera Kant lleva a cabo un replanteamiento del problema de la sustancia que le da la vuelta al planteamiento de la metafísica clásica, que desligaba la sustancia —al igual que otros conceptos ontológicos— del tiempo. El problema de la sustancia estriba ahora en la determinación del cambio (los accidentes) en relación con el tiempo (la sustancia) o, dicho de otro modo, en la *medida del tiempo*: "La *existencia* según diferentes partes de la serie temporal sólo puede adquirir una *magnitud* a través de lo permanente. Esta magnitud recibe el nombre de *duración*".[133] Ahora bien, lo que resulta más novedoso en el planteamiento de Kant es que este sustrato permanente de toda determinación del tiempo "no puede ser algo en mí",[134] pues como contenido del sentido interno sólo sería determinable como sucesión. Por tanto, esta determinación del *tiempo* como "lo permanente" debe ser al mismo tiempo una determinación del *espacio*: "Para proporcionar algo *permanente* en la intuición que corresponda al concepto de *sustancia* (y mostrar de este modo la realidad objetiva de tal concepto), necesitamos una intuición *en el espacio* (materia), porque sólo el espacio está determinado de modo permanente, mientras que el tiempo y, por tanto, lo que está en el sentido interno, fluye incesantemente".[135]

La *materia* es lo único permanente en que se puede concretar el concepto de sustancia. La única representación de la permanencia susceptible de ser medida es la materia, cuyo *quantum*, considerado en la totalidad del mundo de los fenómenos, se conserva idéntico a través de todos los cambios. Esta permanencia no se extrae de la experiencia externa, sino que la ponemos

[132] *KrV*, A182/B225, AA 03, 162.

[133] *KrV*, A183/B226, AA 03, 163.

[134] *KrV*, B275, AA 03, 191.

[135] *KrV*, B291, AA 03, 200. Este texto constituye el núcleo de la refutación del idealismo que Kant añade en la segunda edición de la *KrV*.

a priori como condición necesaria de toda determinación del tiempo a través de la existencia de las cosas exteriores.[136] De esta manera Kant enlaza sustancia y materia, pero la materia no es para él algo situado "detrás de" los fenómenos, sino el conjunto de los fenómenos considerado como naturaleza constante según las leyes que nos proporciona el *substratum* de la representación del tiempo como *quantum*.[137] Puesto que no podemos aprehender la naturaleza misma como sustancia, buscamos sustituos de ella —sistemas físicos relativamente cerrados— que nos proporcionen elementos invariables a partir de los cuales podamos medir el tiempo.[138] Estos sistemas físicos son las *sustancias fenoménicas*. Lo que tienen en común estos sistemas físicos y la naturaleza misma, es que son considerados como *constantes* y *medibles* en tanto que *quantums* de materia.[139] Gracias a estas sustancias fenoménicas, "la existencia obtiene en las diferentes partes de la serie temporal una *magnitud* que recibe el nombre de duración".[140] Así pues, de acuerdo con este principio, la sustancia no es algo que está *debajo de* los fenómenos, sino más bien el conjunto de un sistema de fenómenos, caracterizado por la constancia que le proporciona la cantidad de materia. Y, por tanto, la sustancia no es algo distinto de los accidentes, sino el movimiento de los accidentes. Sólo es sustancia el movimiento y la relación de los accidentes que constituye un sistema relativamente cerrado. El siguiente texto de Kant resulta enormemente clarificador:

> Las determinaciones internas de una *substantia phaenomen* en el espacio no será nada más que relaciones (*Verhältnisse*) y esta misma sustancia no es toda ella más que un conjunto de relaciones (*Relationen*). Sólo conocemos la sustancia en el espacio a través de las fuerzas que actúan en el mismo, ya sea impulsando hacia él otras fuerzas (atracción), ya sea impidiendo que penetren en él (repulsión e impenetrabilidad); no conocemos otras propiedades que constituyan el concepto de sustancia que se manifiesta en el espacio y que llamamos materia.[141]

[136] *KrV*, B278, AA 03, 190.

[137] *Cf.* H. Cohen, *op. cit.*, p. 571; Rousset, *op. cit.,* p. 240.

[138] *Cf.* J. Vuillemin, *op. cit.,* p. 283.

[139] *Ibid.*, pp. 283s.

[140] *KrV*, A183/B226, AA 03, 163.

[141] *KrV*, A265/B321, AA 03, 217s.

Podemos decir, pues, que el concepto de sustancia es la razón fundante (*ratio essendi*) de los conceptos de causa y de fuerza, pero estos conceptos de causa y de fuerza son los principios del conocimiento (*ratio cognoscendi*) del concepto de sustancia: "la causalidad —escribe Kant— nos lleva al concepto de acción, éste al concepto de fuerza y mediante este último llegamos al de sustancia".[142] No cabe duda de que donde hay acción y, por tanto, actividad y fuerza, hay también sustancia, puesto que las acciones son el primer fundamento de todo cambio en los fenómenos y, en cuanto tales, no pueden hallarse en un sujeto que cambie a su vez, pues necesitaríamos en tal caso otra acción y otro sujeto que determinaran ese cambio. En consecuencia, Kant concluye que "la acción, como criterio empírico suficiente, demuestra la sustancialidad" sin necesidad de buscar la permanencia comparando percepciones.[143] Para Kant es una conclusión firme el hecho de que el sujeto primero de la causalidad de todo empezar a ser y dejar de ser en los fenómenos no puede, a su vez, empezar a ser ni dejar de ser él mismo. Esto conduce a la necesidad empírica de la permanencia en la existencia y, por tanto, al concepto de sustancia como fenómeno.

Kant hace constar que esta concepción de la sustancia en el fenómeno es la única que permite plantear correctamente el problema de la causalidad. Desde el momento en que la sustancia se caracteriza como constancia, se elimina el problema de la creación del campo de las preocupaciones de la ontología:

> La correcta comprensión del *cambio* (*Veränderung*) se funda también en esta permanencia. El surgir y el desaparecer no son cambios de lo que surge o desaparece. El cambio es un modo de existir que sigue al anterior modo de existir del mismo objeto. Todo lo que cambia es, pues, *permanente*, y sólo *cambia su estado*. Como este cambio sólo afecta a las determinaciones, que pueden empezar a ser o dejar de ser, podemos, con una expresión que parece un tanto paradójica, decir: sólo lo permanente (la sustancia) cambia, lo mudable no sufre cambio alguno, sino una *modificación* (*Wechsel*), ya que algunas determinaciones desaparecen y aparecen otras.[144]

[142] *KrV*, A204/B249, AA 03, 176.
[143] *KrV*, A205/B251, AA 03, 177.
[144] *KrV*, A187/B230s., AA 03, 165.

Puesto que el cambio sólo le puede acontecer a la sustancia, no podemos conocer ni un nacer ni un perecer absolutos, que no sean determinaciones de lo permanente. Sólo la permanencia posibilita la representación del paso de un estado a otro.[145] La causalidad es, pues, algo absolutamente distinto de la creación y sólo comprensible gracias a la intervención de la magnitud intensiva.[146] Kant subordina así el cambio a la sustancia, pero sólo para mostrar la subordinación de la sustancia al tiempo.

Para terminar, señalaré que este principio, en cuanto tiene un valor meramente regulativo de la existencia de los objetos, no permite determinar cuánta sustancia encierra una región del espacio en un momento dado, aun cuando sepamos cuánta contenía en un momento anterior; no obstante, nos impone la necesidad de averiguar, si se constata una diferencia en la cantidad registrada en dos momentos diferentes, dónde ha ido a parar la que falta o de dónde ha venido la que sobra.[147]

5. Conclusión

Nuestro estudio del tema de la sustancia en Kant nos ha permitido comprender plenamente el sentido de este concepto en el seno de la ontología crítica kantiana. Esta ontología no aspira a dar conocimiento sintéticos *a priori* de las cosas en general, del ente en cuanto ente, como pretendía la ontología tradicional, sino que se presenta como un conocimiento *a priori* limitado al ámbito de la experiencia posible, al campo de los fenómenos: "La ontología —escribe Kant— es la ciencia que integra en un sistema todos los conocimientos y principios del entendimiento, pero sólo en tanto que tienen relación con los objetos de los sentidos, en tanto que pueden ser justificados por la experiencia".[148] La nueva ontología kantiana críticamente fundada no examina las determinaciones de la entidad en general, sino las determinaciones trascendentales de la objetividad, del ser del ente

[145] *KrV*, A188/B231, AA 03, 166.

[146] *Cf.* A. Philonenko, *op. cit.*, p. 212; *etiam* J. Vuillemin, *op. cit.*, pp. 283s.

[147] *Cf.* Roberto Torretti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, p. 451.

[148] *FM*. AA 20, 260.

que se nos enfrenta en la experiencia, el único accesible al conocimiento humano finito. Los principios que configuran el discurso trascendental determinante diseñan *a priori* la objetividad del objeto, ya que establecen reglas universales que permiten interpretar lo que es dado como material para elaboración del conocimiento empírico (la experiencia). La filosofía trascendental hace posible la ontología en virtud de una restricción de sus principios al ámbito de la experiencia. En carta a J. S. Beck del 20 de enero de 1792, Kant afirma que es posible "una ciencia completa de la ontología como *pensar inmanente*, es decir, ese pensar a cuyos conceptos se puede garantizar su realidad objetiva".[149]

La ontología crítica, al renunciar al conocimiento de las cosas en sí y limitarse al ámbito de los fenómenos, pone por primera vez el tiempo en el centro de toda la reflexión metafísica. La originalidad de Kant radica en haber extendido hasta límites antes insospechados el dominio en que ejerce su influencia el tiempo. En la *Crítica de la razón pura* Kant despliega un inmenso esfuerzo para sacar a la luz la presencia y la acción del tiempo en regiones donde ningún filósofo antes —ni racionalista ni empirista— había llegado a sospechar su presencia, a saber, en los santuarios de la matemática y de la metafísica. La audacia de Kant consiste en exponer las categorías ontológicas a la férula del tiempo, mostrando que los conceptos de causa, cantidad, realidad y, en primer término, el de sustancia, conceptos que hasta ese momento la ontología tradicional había estado protegiendo frente a toda contaminación temporal, sólo tienen realidad —contenido y significación— en el tiempo y por el tiempo. Kant escudriña las relaciones temporales ocultas en las categorías, por así decir, intemporales de la metafísica tradicional que hablaba de las cosas *sub specie aeternitatis* sin darse cuenta de que se las representaba *sub specie durationis*. Para Kant, ni Spinoza ni Hume han podido llegar a una comprensión correcta de la noción de sustancia porque ambos son víctimas de un mismo error en la concepción del tiempo: los dos reducen el tiempo a la relación de sucesión y no ven sus otros modos: la duración (permanencia) y la simultaneidad. Por ello entienden la sustancia como una realidad atemporal, eterna (Spinoza) o bien como una mera ficción que sólo sirve para enmascarar el cambio

[149] AA 11, 314.

(Hume). Ambos reducen la totalidad del tiempo a la sucesión sin percatarse de que "si se quisiera atribuir al tiempo mismo una sucesión, habría que pensar otro tiempo en el que esta sucesión fuera posible", propiciando un regreso *ad infinitum*.[150] En definitiva, la originalidad de la concepción kantiana de la sustancia radica en que la permanencia no designa para él no se sabe qué sustrato metafísico, sino el tiempo mismo, de modo que la sustancia no designa un ser eterno sino lo que *dura* y los accidentes no son

cambios de lo que aparece o desaparece (nace o muere) ni tampoco de algo que es una entidad inmutable fuera de los fenómenos, sino de lo que dura. En sentido estricto, la permanencia es, en Kant, "una existencia en todo tiempo"; en sentido relativo o restringido, lo permanente es "lo que existe un cierto tiempo, es decir, dura".[151] El tiempo es, pues, lo que da consistencia a la sustancia. Podemos afirmar que la verdadera revolución kantiana consiste justamente en dar toda su relevancia al tiempo, introduciéndolo en el corazón de la metafísica como constitutivo esencial del significado de todos sus conceptos. Esta revolución convierte a Kant en el primer filósofo verdaderamente moderno.

[150] *KrV*, A183/B226, AA 03, 163.

[151] *MAN*, AA 04, 485.

"*DE NOBIS IPSIS SILEMUS*". El desencantamiento kantiano del alma: de sustancia a sujeto moral

Maximiliano Hernández Marcos
Universidad de Salamanca
marcos@usal.es

Abstract: This paper proposes to show that Kant dissolves the metaphysical concept of soul or spirit in the practical notion of moral subject. This critical turnaround has as its premise the reduction of the theoretical or traditional ontological use of the category of substance to the phenomenal context of the external world and the corresponding rejection of Rational Psychology, by which the thinking Subject is denied the character of spiritual substance. This break with modern Cartesianism thus allowed Kant to give the notion of spirit an exclusively practical meaning.

Uno de los méritos de la reconstrucción husserliana de la modernidad en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936, 1954²) ha consistido en poner de manifiesto el papel de la psicología en la concepción y desarrollo de la racionalidad desde Descartes. La visión objetivista de la subjetividad humana, conforme al modelo físico-matemático de la naturaleza de origen galileano, se abre paso bajo un doble supuesto de alto rendimiento polémico y especulativo para la posteridad filosófica: la doctrina ontológico-metafísica del dualismo sustancial alma / cuerpo, *res cogitans / res extensa*, y la teoría gnoseológica acerca del acceso privilegiado a la interioridad del sujeto que otorgó al así llamado "sentido interno" no sólo el papel decisivo con respecto al conocimiento de nosotros mismos, sino también el de árbitro con respecto al conocimiento del mundo externo (o a su inviabilidad escéptica). En este aspecto, la defensa metafísica de la sustancialidad del alma y la elevación de la experiencia interna a fuente prioritaria de representación de la verdad y de contacto con el ser fueron especialmente unidas, sobre todo en la cultura germánica del siglo xviii, tanto bajo la impronta del racionalismo leibnizo-wolffiano como del movimiento estético prerromántico que se alza contra él desde la década de los

sesenta.[1] El arraigo profundo de estas ideas en la inteligencia alemana de la época explica probablemente por qué Kant mantuvo hasta los años inmediatamente previos a la publicación de la *Crítica de la razón pura* —como se mostrará luego— el núcleo doctrinal de la Psicología Racional, que desmontara en el capítulo de los "Paralogismos de la razón pura" de aquella obra: el carácter sustancial del alma y el acceso intuitivo a ella mediante la autoconciencia, confundida aún con el sentido interno.

La desautorización de la Psicología Racional llevada a cabo por Kant en la *Crítica de la razón pura* representa así un hito histórico en el devenir del pensamiento moderno, puesto que pone punto final a las dos convicciones axiales sobre el alma humana tanto de la cultura racionalista (también, con matices, del empirismo lockeano y berkeleyano) como de la corriente estética contra-ilustrada emergente entonces, que tenía desde mediados de los ochenta en el fideísmo espiritualista de F. H. Jacobi su baluarte más polémico y radical. El lema baconiano *de nobis ipsis silemus* que encabeza la segunda edición, en 1787, de aquella obra, indica hasta qué punto Kant era consciente de la centralidad de aquel primer capítulo de la Dialéctica Trascendental en su filosofía crítica y del alcance histórico de su negación del conocimiento inmediato y directo de nuestra interioridad espiritual y, por tanto, de su desencantamiento del embrujo sustancialista del alma.[2]

[1] Una figura representativa y casi limítrofe entre el racionalismo escolar y el esteticismo posterior es A. G. Baumgarten, de gran relevancia en la formación de la filosofía kantiana. Acerca del papel central concedido por él al sentido interno en el conocimiento metafísico del mundo, véase Maximiliano Hernández-Marcos, "El sentido interno, tópica natural de la invención en A. G. Baumgarten", en *Philosophica*, vol. 44, donde pueden hallarse además referencias bibliográficas sobre el tema.

Citaremos los escritos de Kant por la edición canónica de la Academia (AA), *Kants gesammelte Schriften* (Berlin u.a.: W. de Gruyter, 1910-), de acuerdo con las convenciones de los *Kant-Studien*. En el caso de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) se citará, sin embargo, sólo según la paginación de la 1a. y 2a. ediciones (A y B, respectivamente), y se tomará como referencia la versión castellana de Pedro Ribas (1978), aunque se harán a veces modificaciones en la traducción. La citación de las obras de A. G. Baumgarten se basará igualmente en reproducción incluida en la edición de la Academia.

[2] A lo largo de este trabajo emplearemos indistintamente los términos "alma" y "espíritu", teniendo en cuenta que en el marco dualista de la Psicología Racional, el *anima* o *mens* (*Seele*) es concebida, en cuanto realidad en sí, distinta del cuerpo, esencialmente como "espíritu". No ignoramos, sin embargo, que Kant también contempla un lado "vital" del alma, que la liga a la materia (orgánica) (*cf. KRV* A 345/B 403), como tampoco que el filósofo de

Pero aquel trabajo de "disciplina" de la especulación racionalista era aún más relevante por el hecho de que iba unido a una segunda *revolución* crítica: la nueva concepción de la espiritualidad del alma como puro *sujeto moral*. La destrucción crítica de la sustancialidad del sujeto pensante era el presupuesto de su construcción *práctica* como sujeto autónomo del querer, como persona moral.

Es por ello por lo que el propósito de este trabajo no sólo es presentar el argumento básico de la crítica kantiana de la sustancialidad del alma en la *Crítica de la razón pura,* sino igualmente trazar el camino conceptual —¡sólo el camino!— que conduce desde aquélla a la nueva definición o determinación *práctica* de su existencia como subjetividad libre, y a la consiguiente sustitución de la idea de sustancia espiritual por la de "personalidad moral". Ahora bien, como la ruta hacia ese giro práctico no podría haber sido allanada sin la revisión profunda de la noción ontológica de "sustancia" desplegada en la Analítica Trascendental de la *Crítica de la razón pura*, y concretamente en la sección dedicada a las "Analogías de la Experiencia", será preciso recordar antes los rasgos esenciales de la reducción kantiana, allí expuesta, de la validez cognoscitiva de aquella categoría a su "uso empírico" en el mundo fenoménico de los cuerpos físicos, que constituye el presupuesto crítico del rechazo a la determinación teórico-racional de la sustancialidad espiritual del alma humana y, por ende, de la fundamentación de su exclusiva determinación moral. Mas para poner de relieve la "revolución copernicana" que en este tema representa el criticismo kantiano, conviene empezar aludiendo a su impacto histórico inmediato, en concreto, a la polémica sobre el spinozismo a que la *Crítica de la razón pura* dio pie, ya que en ese debate salió a relucir hasta qué punto el concepto de sustancia y su forma de determinación o uso válido afectaban a la posibilidad de la libertad del hombre y de una existencia moral digna. Para Kant, era decisivo en este aspecto que no se aceptasen las posiciones enfrentadas de Jacobi y Spinoza: que no hubiese, por tanto, una realidad sustancial del espíritu humano, desactivadora de toda praxis moral, y que tampoco la

---

Königsberg reservará el término "espíritu" (*Geist*), prácticamente ausente en la primera *Crítica* (sólo se emplean ocasionalmente los términos *Spiritualität* y *Spiritualismus*), sobre todo para referirse, en la *Crítica del juicio,* a la capacidad creadora del genio, en consonancia con el movimiento artístico prerromántico, *cf.* AA 5: 307, 313.

noción de sustancia tuviera un alcance más allá del fenoménico-material, que condenara al fatalismo naturalista de las acciones. Ni espiritualismo ni materialismo; el criticismo aspiraba a un doble uso, teórico y práctico, de la categoría de sustancia que hiciera compatible la realidad corpórea y permanente de la naturaleza dada con una configuración racional y duradera de la vida humana según valores morales. El espíritu humano, su sustancialidad inteligible, se resolvía así para Kant en la *forma* moral de una conducta virtuosa y en la *estructura* jurídico-práctica de una comunidad republicana de ciudadanos libres.

1. ¿Criticismo como spinozismo? La concepción de la sustancia en la encrucijada de la Ilustración

En su polémica agria y desleal contra Moses Mendelssohn y la Ilustración berlinesa, iniciada en 1785, Friedrich Heinrich Jacobi acabó implicando al propio Kant al sugerir que la *Crítica de la razón pura* era una simple variación del panteísmo de Spinoza, en la que *mutatis mutandis* el sujeto trascendental venía a hacer las veces de Dios como sustancia única del universo. Antes de que el mismo Jacobi hiciera explícito su ataque, Kant se aprestó a borrar de sí esa "sospecha de spinozismo"[3] que ya circulaba en los ambientes intelectuales,[4] y publicó de inmediato en 1786, en la *Berlinische Monatsschrift*, un artículo titulado "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", en el cual marcaba sus distancias tanto con respecto a Jacobi como con respecto al propio Mendelssohn, esgrimiendo el mismo argumento con el que a su vez sacaba a relucir el alejamiento de su criticismo con respecto al pensamiento de Spinoza: el presunto conocimiento de objetos suprasensibles (mediante la razón, la intuición o la fe religiosa) conduce directamente al fanatismo (*Schwärmerei*) o es ya una forma de él. "El concepto spinozista de Dios", como fruto de una razón

[3] Carta a Jacobi, 30.8.1789; AA 11: 77.

[4] Aunque F. H. Jacobi no hizo pública su identificación del criticismo con el spinozismo hasta la segunda edición, en 1789, de *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn,* y aún entonces de manera indirecta, a través de una serie de notas añadidas, esa opinión suya era conocida ya desde 1784. Véase José Luis Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, pp. 303 y ss., 323.

dogmática que cree intuir más allá de los límites de la sensibilidad, no escapa, pues, a este delirio contra-ilustrado, cuya único antídoto es la razón crítica.[5]

Los ecos de esta polémica resuenan dos años después en la *Crítica de la razón práctica*, sólo que entonces la argumentación cobra un cariz nuevo: lo reprobable del spinozismo ya no está tanto en el peligro de exaltación fanática que lleva consigo, cuanto más bien en la amenaza que representa para la libertad del hombre en el mundo y, con ella, para la vida moral. Aunque al final de aquel artículo de 1786 Kant ya prevenía contra las consecuencias inmorales del fanatismo (*v. g*., el autoritarismo político y el libertinaje ético), el problema del "fatalismo de las acciones" como subterfugio de esa inmoralidad (o del amoralismo) hilvana, en cambio, en 1788, el tratamiento del spinozismo en la "Aclaración crítica de la Analítica de la razón pura práctica". Lo novedoso de la argumentación kantiana reside ahora en que parece dar por válida la tesis de Jacobi, según la cual la única filosofía de la razón coherente consigo misma es el spinozismo, ya que identifica a Dios como Ser Originario (*Urwesen*) con la sustancia única del universo, de la que todas las cosas son simples "accidentes" o "efectos" suyos "en el tiempo", y las "acciones" de esos seres (las humanas incluidas), meros actos de aquel Ser sustancial único "en algún momento y en algún lugar".[6] Como resulta obvio, la concesión de Kant al excéntrico Jacobi tiene un matiz relevante: *sólo* desde la perspectiva del *racionalismo dogmático* o metafísico el panteísmo de la Sustancia única es más coherente que el pluralismo de las sustancias finitas creadas por Dios, sostenido por Mendelssohn en 1785 en sus *Morgenstunden* ("Horas matinales"), puesto que este último no puede evitar, entre otras, la contradicción de considerar las cosas o seres del mundo como sustancias espacio-temporales en sí y a la vez como "efectos de una causa suprema" por su condición de criaturas.[7] Pero esto significa que la metafísica de la razón, abandonada a su propia lógica, por lo mismo que sólo se desarrolla con coherencia en el sistema spinozista, lleva también de forma inevitable al fatalismo, tal como denunciara igual-

[5] AA 8: 143.

[6] AA 5: 102.

[7] AA 5: 102.

mente Jacobi.[8] De ahí que la alternativa crítica para salvar la libertad del ser humano pase por abandonar el punto de vista del dogmatismo metafísico haciendo valer, en su lugar, la distinción entre *fenómenos* y *cosas en sí*[9] que aquél, en su celo racionalista, ni siquiera se planteó, y cuya confusión ha sido la fuente de todos sus problemas e ilusiones. Esa misma confusión alcanza particularmente y ante todo al concepto mismo de sustancia, sobre el que se construye *more geometrico* el pensamiento de Spinoza.

Ahora bien, asumiendo como insignia propia aquella distinción, ¿queda el criticismo entonces limpio de toda mancha de spinozismo? La reserva crítica del ámbito incognoscible de las "cosas en sí" como suelo de la libertad pone ciertamente de manifiesto el rechazo kantiano del spinozismo en cuestiones morales. Pero ¿puede decirse lo mismo de la concepción crítica del conocimiento del mundo, restringido al espacio empírico de los "fenómenos"? Dado que Kant limita la validez cognoscitiva de la categoría de sustancia a este ámbito fenoménico, ¿cabe hablar a este respecto de algo así como una "teoría spinozista de la experiencia"? La interpretación de Jacobi apuntaba en esta dirección: el espacio, como condición *a priori* de los fenómenos externos y de su realidad objetiva, y la "apercepción trascendental", como conciencia pura de su unidad, reproducían los dos atributos de la Sustancia única, la "extensión" y el "pensamiento" infinitos,[10] pero de tal suerte que, como en Spinoza, esa conciencia unitaria venía a ser el mero reflejo de los cuerpos extensos mismos. El criticismo teórico de Kant era así materialismo, sólo que un materialismo del Yo, que no reconocía más realidad que la del mundo fenoménico, la de los cuerpos en el espacio, toda vez que la crítica de la Psicología Racional había negado la existencia de

[8] No es casual que en la nota 108 añadida en la 2a. edición de *Sobre la doctrina de Spinoza* en 1789 el propio Jacobi invocase estas páginas de la *Crítica de la razón práctica* en apoyo de su tesis, expuesta ya en 1785, acerca de que "la filosofía leibniziano-wolffiana no es menos fatalista que la de Spinoza". Friedrich Heinrich Jacobi, *Cartas a Moses Mendelssohn y otros textos*, pp. 149 y 271.

[9] AA 5: 101.

[10] Las notas añadidas por Jacobi en la 2a. edición de *Sobre la doctrina de Spinoza* a las proposiciones VII y XXV establecían claramente esta identificación entre los dos atributos de la Sustancia, por un lado, y el espacio y la unidad de apercepción como condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia, por el otro. *Cf.* F. H. Jacobi, *op. cit.,* pp. 137, 140 y 256-57, 263. Sobre este punto véase J. L. Villacañas, *op. cit.,* pp. 304 y ss.

una sustancia espiritual. A esta misma conclusión parecen llegar intérpretes más recientes de Kant a partir del problemático texto de la Primera Analogía de la Experiencia. "Si la palabra 'sustancia'" —escribe Strawson al respecto— "ha de enlazarse con el concepto de permanencia absoluta" y lo único concebible como absolutamente permanente y duradero es "la estructura espacio-temporal de las cosas como un todo", entonces "es a todo el entramado de la Naturaleza al que debiera aplicársele, como hizo Spinoza".[11]

¿Es, pues, realmente spinozista la teoría kantiana del mundo sensible? La respuesta nos remite —tal como se desprende de la cita de Strawson— al problema de la sustancia en la *Crítica de la razón pura* e implica a su vez varias cuestiones, de las cuales destacan, para nuestro propósito, fundamentalmente dos. Por un lado, hay que determinar si, en lo concerniente al mundo fenoménico, Kant ha defendido una sustancia única o una pluralidad de sustancias y, en cualquier caso, qué relación guardan con Dios; y, por otro lado, hay que averiguar asimismo no sólo si esa sustancia o *substantiae phaenomena* son de índole corpórea y se identifican, por tanto, con la materia del universo; también hay que inquirir acerca de si, al margen de este uso fenoménico, cabe igualmente un uso *numénico* de la categoría de sustancia que dé cabida o permita entrar en juego de manera "crítica" (sin ampliación de conocimiento) a la noción de "espíritu", una vez descartado su sentido "dogmático-racionalista". Este aspecto es decisivo para calibrar los límites del materialismo y, con él, del fatalismo en el criticismo kantiano, así como para zanjar de una vez la problemática del spinozismo planteada por Jacobi, en la medida en que de ello depende la plausibilidad de salvaguardar un orden espiritual nuevo más allá del orden fenoménico de la naturaleza. Empezaremos abordando la primera cuestión mediante una presentación del tratamiento kantiano de la sustancia en las Analogías de la Experiencia, para plantear luego la posibilidad de una noción "crítica" de espíritu basada en un determinado uso *numénico* —moral, en concreto— de la sustancia en relación con el Yo pensante, a partir de la solución de los Paralogismos de la Psicología Racional, tal como figura especialmente en la edición B de la *Crítica de la razón pura*.

[11] Peter F. Strawson, *Los límites del sentido. Ensayo sobre la* Crítica de la razón pura *de Kant*, pp. 114, 116.

2. La *substantia phaenomenon*. La naturaleza como comunidad de sustancias empíricas

La concepción kantiana de la sustancia en la *Crítica de la razón pura* viene determinada por el cambio radical de perspectiva que representa en esa obra la sustitución de la Ontología tradicional, de corte racionalista, por una mera "analítica del entendimiento puro".[12] Se trata —como sugiere metafóricamente Kant— de un ejercicio de "modestia" de la razón en sus aspiraciones cognoscitivas, por el que ésta abandona su anterior "arrogancia" metafísica de creer que por sí sola puede entregarnos directamente, mediante meros conceptos, la esencia del mundo en forma de supuestos conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general, y admite, en su lugar, que su función cognoscitiva se halla limitada por las condiciones de la sensibilidad y se refiere, por tanto, únicamente a fenómenos. El saber filosófico de los predicados fundamentales y verdades generales del ente queda así reducido a un análisis crítico del intelecto humano en el que se constata que "los conceptos puros del entendimiento sólo pueden tener un uso *siempre empírico, nunca trascendental,* y que los principios de ese mismo entendimiento sólo pueden referirse, bajo las condiciones universales de una experiencia posible, a objetos de los sentidos, nunca a cosas en general (independientemente de cómo podamos intuirlas)".[13] El aterrizaje crítico del libre vuelo ontológico de la razón dogmática en una analítica trascendental de su propia capacidad efectiva, que lo devuelve al suelo realista del conocimiento empírico, marca, por tanto, el significado y alcance teóricos de la sustancia en Kant como categoría intelectual pura.

La tesis crítica a este respecto dice que sólo cabe hablar con sentido de sustancia(s) en el mundo sensible y, por tanto, en relación con los fenómenos (como *substantiae phaenomena*), ya que esa categoría tiene validez objetiva, esto es, se refiere a objetos reales y, por tanto, suministra conocimiento únicamente dentro de la experiencia posible, sobre la base de intuiciones dadas. Sin este suelo intuitivo, garante de una referencialidad real, el concepto de sustancia se reduce —subraya Kant— a la mera "representación lógica del sujeto, que me figuro realizar al representarme algo que sólo pue-

[12] *KrV* A 247 / B 303.

[13] *KrV* A 244 / B 303.

de tener lugar como sujeto (no como predicado)".[14] El punto de partida en la concepción kantiana de la sustancia está, pues, en esta idea de *sujeto* lógico. Ello se comprende, sin duda, a partir del procedimiento seguido por Kant para establecer la tabla de las categorías —la así llamada "deducción metafísica"— tomando como hilo conductor la tabla lógica de los juicios. Ese proceder deductivo presupone que todos los conceptos puros del entendimiento son meras formas del pensar que desarrollan (o corresponden a) determinadas funciones lógicas. Más aún: el supuesto último es que el pensar puro consiste en una serie de *funciones* básicas de unificación de representaciones diversas que operan tanto en nuestros juicios en general como en el conocimiento de las cosas. Son, por tanto, las mismas funciones intelectuales las que proporcionan en un caso la "unidad analítica" de las "distintas representaciones en un *juicio*", y las que, en el otro, suministran la "unidad sintética" de lo diverso de la *intuición*.[15] Según esto, las categorías no son en rigor meras funciones lógicas del juicio; desempeñan ciertamente las mismas funciones unificadoras del pensar pero lo hacen dando unidad a la *síntesis* pura de una diversidad intuitiva, sin la cual no habría propiamente conocimiento. Kant las califica por ello de conceptos puros que "se refieren *a priori* a objetos de la intuición en general"[16] o incluso de pensamientos de objetos en general.

Esta orientación (sintética) hacia objetos o cosas en general, que distingue a las categorías de las meras funciones lógicas, explica que la categoría de sustancia, basada en la función lógica de *atribución* (sujeto / predicado), aluda al *sujeto real* u objeto efectivo del que cabe predicar determinadas notas (*substantia et accidens*). El punto decisivo para Kant a este respecto reside en que ese sujeto o soporte real (no meramente lógico) de predicados sólo puede darse en una intuición empírica y, por tanto, únicamente puede existir como *fenómeno*, no como objeto suprasensible o inteligible (*númeno* positivo). Cuando el concepto de sustancia se usa sin el correspondiente apoyo intuitivo en la sensibilidad, no genera en verdad conocimiento sino sólo la ilusión dialéctica de tomar el mero *pensamiento* de un sujeto óntico posible por la *realidad* objetiva de ese sujeto como supuesta

[14] *KrV* A 242-243/ B 300-301.

[15] *KrV* A 79 / B 104-105.

[16] *Idem*.

"cosa en sí", en este caso, como presunto ser puramente intelectual. Tal será el argumento nuclear del rechazo kantiano —lo veremos luego— de la sustancialidad del Yo pensante como alma.

Aclarada la restricción del territorio de la(s) sustancia(s) al ámbito de los fenómenos e identificado su concepto con la idea de sujeto real como función intelectual de unificación sintética correspondiente al sujeto lógico, vamos a centrar a continuación nuestra exposición del tema en tres aspectos esenciales que ponen de relieve el significado concreto y el papel fundamental de esa categoría en el criticismo kantiano. Nos referimos a la forma intuitiva de la sustancia o modo de existencia fenoménica y a su carácter analógico; a su peculiaridad como fundamento de toda relación entre fenómenos, y, finalmente, a la idea de una comunidad dinámica de sustancias. Dividiremos por ello nuestro relato en dos secciones: una que aborde exclusivamente aquella cuestión trascendental de la aplicación de la categoría de sustancia, y otra que se centre en las dos cuestiones restantes.

2.1. Sustancias y sustancia: aplicación empírica y trascendental

Empecemos por plantear el problema trascendental de cómo es posible y en qué consiste el uso empírico de la categoría de sustancia (y, en general, el de las demás categorías de relación).[17] Se trata de identificar el mecanismo mediante el cual el mero *pensamiento*, en este caso, de un sujeto lógico logra su cumplimiento, dentro del plano de la intuición sensible, en el sujeto real de una diversidad de representaciones empíricas, de tal modo que a

[17] El argumento general sobre el modo de aplicación empírica de la categoría de sustancia al orden fenoménico es el mismo en las tres "Analogías de la Experiencia" (se refieren, como es sabido, además de a la sustancia, a las categorías de causa/efecto y de comunidad), y consiste en poner de manifiesto el papel mediador de los "esquemas" puros del tiempo como formas sensibles de unificación sintética *a priori* de la diversidad empírica por parte de la apercepción originaria. *Cf. KrV* A 177 y ss. / B 218 y ss. El análisis completo del concepto kantiano de sustancia requiere asimismo considerar las restantes categorías de relación, sobre todo la de comunidad, por lo que la presentación del modo de su uso empírico no puede restringirse al texto exclusivo de la Primera Analogía de la Experiencia. Por eso nuestra exposición del caso particular de la sustancia sigue aquí el argumento general válido para las tres Analogías.

aquel concepto puro le corresponda un *objeto* determinado en el mundo fenoménico. Ahora bien, debido a que todo fenómeno, en cuanto representación nuestra, se halla sometido a la forma subjetiva del tiempo en el sentido interno, la posibilidad de esa unificación de la diversidad fenoménica dada en la representación sintética de un objeto real depende de que el orden subjetivo de nuestras percepciones no sea el meramente casual y arbitrario del mero darse la realidad a la conciencia ("aprehensión" sucesiva), sino que implique una conexión necesaria entre ellas y, por tanto, permita reconocer un orden objetivo de los fenómenos mismos. Mas como este orden fenoménico real no es, a su vez, empíricamente identificable más que a partir de aquel orden interno de las percepciones subjetivas, su objetividad puede contener únicamente, como determinable *a priori*, el *modo de relación temporal de los fenómenos*. Kant afirma por ello que las tres Analogías de la Experiencia no son más que las determinaciones de "la existencia de los fenómenos en el tiempo de acuerdo con sus tres modos": la duración o *permanencia* ("el tiempo como magnitud"), la *sucesión* ("el tiempo como serie") y la *simultaneidad* ("el tiempo como conjunto de todo lo existente").[18] El primero de ellos —la permanencia temporal— es, pues, la forma o condición intuitiva de la existencia fenoménica de la sustancia.

El uso empírico de la categoría de sustancia depende así de que sea posible discernir un "esquema" sensible de *permanencia* en la diversidad empírica de los fenómenos tal que quepa hablar de un sujeto real, es decir, de un objeto subsistente en el tiempo más allá de sus variaciones accidentales. Esto significa que sólo cuando una variedad de representaciones sensibles se sinteticen en una representación total o unitaria de modo que sea perceptible en ella algo permanente o duradero, el entendimiento puro, el sujeto pensante otorgará a esa conexión empírica de los fenómenos "la unidad lógica y universal" del concepto de sustancia, "pero" —añade Kant— "sólo según una analogía".[19] Este carácter *analógico* del uso empírico de la categoría de sustancia pone de relieve la nítida conciencia kantiana de la diferencia cualitativa (la no identidad) entre razón y sensibilidad, entre pensamiento y realidad. Que el principio de "permanencia de la sustancia", como los demás principios de aplicación empírica de las categorías de rela-

[18] *KrV* A 215/ B 262.
[19] *KrV* A 181 / B 224.

ción, tenga el estatuto de una analogía, indica que, lejos de predeterminar el mundo que nos rodea mediante nuestros conceptos intelectuales, sólo podemos reconocer en nuestra percepción y acceso cognoscitivo a lo real procesos similares o equivalentes a los empleados por nuestro pensar, o sea, "reglas", pero no construir esas reglas ni establecer de antemano qué fenómenos se relacionan de ese modo antes de cualquier experiencia.[20] En su uso teórico nuestra razón no hace el mundo a su medida; se atiene más bien a lo que él le da empíricamente. Así, no podemos, por ejemplo, fijar *a priori* qué sea sustancia y qué simple accidente en el mundo empírico; solamente podemos decir que la síntesis de permanencia de una cosa en la sucesión de nuestras percepciones cumple, en el ámbito fenoménico, la misma función que la del sujeto lógico del pensar y por eso tiene sentido calificarla de sujeto real, de sustrato o soporte de fenómenos diversos. Si el sujeto lógico ordena ciertas relaciones conceptuales en torno a un núcleo esencial de notas que funciona como fundamento de determinaciones posibles (predicados), lo permanente en el fenómeno cumple, como fundamento de lo cambiante, esa misma función de ordenación de las relaciones en la diversidad empírica.

Ahora bien, si la validez o realidad objetiva de la categoría de sustancia depende —como acabamos de indicar— de que podamos encontrar, como análogo sensible de la idea de sujeto lógico, esa regla de permanencia en la sucesión perceptiva, la cuestión está en saber si esto es realmente posible y, en su caso, cuál es la índole o naturaleza de lo que permanece. A este respecto se plantea el problema previo, debatido en la literatura kantiana, acerca de si hay que hablar de una pluralidad de sustancias (pluralismo) o de una sustancia única (monismo), dado que en el texto de la *Crítica de la razón pura* Kant parece afirmar ambas cosas, sin que ello, por cierto, le resulte incoherente. Este problema se reduce, en realidad, a la cuestión de cómo hemos de entender la regla de permanencia en el tiempo: como

[20] Kant califica por ello las Analogías de la Experiencia (también los Postulados del Pensar Empírico) de principios meramente "regulativos", no "constitutivos", porque no "construyen" la "existencia de los fenómenos", ni establecen qué relación se da entre ellos; simplemente reconocen la "regla" conforme a la cual se relacionan. *Cf. KrV* A 179-180 / B 221-223. Para este concepto de las "Analogías de la Experiencia", así como, en general, para una exposición exhaustiva de este tema, en el que no podemos entrar aquí, véase José Luis Villacañas, *La filosofía teórica de Kant*, pp. 331-427, espec. 338 y ss., cuya posición asumimos en lo esencial.

permanencia *relativa* de los objetos empíricos, en consonancia con la relatividad general de todos los fenómenos, o como permanencia *absoluta* más allá de o a la base de esa relatividad y cambio de todo lo fenoménico. En el primer caso estaríamos ante una multiplicidad de objetos individuales, de cierta estabilidad o subsistencia en el tiempo, que funcionarían como sujetos reales de los cambios fenoménicos, y que además interactuarían entre sí, configurando lo que Kant denomina una "comunidad dinámica de sustancias" (Tercera Analogía de la Experiencia). En el segundo caso se aludiría, sin embargo, al "sustrato de todo lo real", que "permanece siempre idéntico", y con respecto al cual "hay que considerar toda existencia y todo cambio en el tiempo como un simple modo de existir eso que dura y permanece".[21] Esta noción de permanencia absoluta en el ámbito fenoménico constituye el núcleo de la prueba de la Primera Analogía de la Experiencia, que se refiere precisamente a la aplicación de la categoría de sustancia.

Puesto que Kant no considera problemático hablar a la vez e incluso indistintamente de "sustancia" y de "sustancias",[22] el punto de coherencia entre ambas afirmaciones hay que buscarlo en la diferencia de perspectivas en la aplicación de aquella categoría al mundo fenoménico. Cuando se usa desde el punto de vista *empírico* para referirse a la unificación sintética de una diversidad intuitiva dada en un objeto determinado, el criterio de referencialidad sensible reside en que haya algo relativamente constante o duradero en los fenómenos mismos. Empíricamente hablando hay, pues, una pluralidad de sustancias, porque hay pluralidad —tal vez infinidad— de síntesis relativas de permanencia en el tiempo de lo aprehendido en la intuición. Pero junto a este uso propiamente empírico o "referencial" de la categoría de sustancia, Kant pone en juego también su papel *trascendental* u "ontológico", en el cual ya no se trata de identificar lo que permanece en una diversidad *concreta* dada, sino en el *conjunto* de la experiencia posible y precisamente como regla de unidad de todo el conocimiento empírico o de la naturaleza en su totalidad.[23] Mas como todos los fenómenos

[21] *KrV* B 225; A 182-83 / B 226-27.

[22] *Cf. KrV* A 184 / B 227.

[23] Sobre esta distinción entre función "referencial" y "trascendental" u "ontológica" de la categoría de sustancia y, en general, de las tres Analogías de la Experiencia, véase J. L. Villacañas, *La filosofía teórica de Kant,* pp. 338, 359 y ss. Kant concede, en efecto, a las Analogías

y síntesis empíricas acaecen en el tiempo, que siempre "permanece y no cambia",[24] esa unidad total de la experiencia posible sólo puede tener lugar como unificación sintética de la diversidad pura del tiempo mismo, como representación de "*un* tiempo" único y objetivo en el que se sitúen todos los objetos y acontecimientos, pues, de lo contrario, habría que admitir que la existencia y los fenómenos discurren en dos o más clases de tiempo a la vez, "lo cual es absurdo".[25] La permanencia *absoluta* es precisamente —dice

Kant— "el sustrato de la representación empírica del tiempo mismo" como "magnitud" continua,[26] y mediante esta determinación empírica del tiempo como serie duradera de lo existente la categoría de sustancia cumple la función trascendental de hacer posible la "unidad sintética de las percepciones, es decir, de la experiencia".[27]

Forma igualmente parte de su índole trascendental (u "ontológica") el hecho de que esta permanencia absoluta, como condición de posibilidad de una experiencia común y unitaria, no pueda ella misma ser *percibida*, representada empíricamente, sino sólo *pensada*. Esto es posible gracias a que la categoría, aun siendo aplicable sólo bajo la condición de un "esquema" sensible puro, conserva su función propiamente intelectual —"no restringida" al respecto, aclara Kant, "por condición sensible" o empírica alguna— de ser pensamiento de la unidad (sintética) de objetos y, por cier-

---

no sólo el papel de hacer posible la referencia de los conceptos a objetos empíricos, sino también la de exponer *a priori* la "unidad de la experiencia", la de todo el "conocimiento empírico" (*cf. KrV* A 180-81 / B 222-24) o, lo que es lo mismo, "la unidad de la naturaleza en la conexión de todos los fenómenos" bajo los tres modos del tiempo, sin la cual —añade— "no sería posible determinar los objetos en esa Experiencia" (*KrV* A 216 / B 263).

[24] *KrV* B 224.

[25] *KrV* A 188-89 / B 232.

[26] *KrV* A 183 / B 226. Repárese en que no se trata aquí del tiempo puro como forma *a priori* de la intuición interna, de acceso de la conciencia a la realidad, sino del tiempo empírico, del tiempo que marca una ordenación unívoca de todos los fenómenos y de su existencia, y que ha de conservar, por supuesto, dándoles realidad, las notas propias de aquél (unidad, continuidad, sucesión). "La permanencia" —escribe Kant— "expresa en general el tiempo" como magnitud continua (=duración) en la que existen las cosas, surgen o desaparecen (*KrV* A 183 / B 226; *cf.* A 215 /B 262).

[27] *KrV* A 183 / B 226.

to, de la "*unidad universal*".[28] De ahí que la sustancia —como las demás categorías de relación— en su validez limitada a la experiencia, no sólo haga posible el conocimiento empírico al fundamentar la referencia de los conceptos abstractos (o comunes) a objetos reales gracias a la percepción de una permanencia relativa en determinados fenómenos; también permite fundamentar la unidad de ese conocimiento empírico gracias al pensamiento general de una permanencia absoluta en el mundo fenoménico en su conjunto. Es en este sentido en el que Kant califica las Analogías de la Experiencia de "leyes trascendentales" o "leyes originarias", en tanto que "hacen posible la experiencia" y, por ende, las "leyes empíricas" mismas.[29]

El problema, planteado más arriba y aún pendiente de resolución, es el de saber cómo es posible identificar algo permanente en la sucesión perceptiva. Si todas nuestras percepciones se hallan bajo la forma temporal sucesiva de darse la realidad a la conciencia en la intuición interna, ¿cómo cabe identificar algo permanente, sea relativo, sea absoluto, en este fluir subjetivo de nuestras representaciones? El tiempo como forma subjetiva de toda representación del mundo no puede proporcionarnos permanencia alguna en nuestras percepciones ni él mismo puede ser percibido como permanente (ello requeriría una continuidad de la conciencia empírica que su incesante fluir no permite). El punto de referencia para la permanencia temporal hay que buscarlo fuera del tiempo, "en los fenómenos mismos", en la continuidad (sea relativa, sea absoluta) de lo real dado en la *intuición externa*. "Para suministrar algo permanente en la intuición" —sentencia Kant— "que corresponda al concepto de *sustancia*", "necesitamos una intuición en el *espacio* (materia), ya que sólo el espacio está determinado de modo permanente".[30] La captación sensible de ciertos objetos concretos en términos de unidad sintética constante de una variedad comparativa y cambiante de notas percibidas (permanencia relativa), al igual que la determinación empírica del tiempo mismo como duración, como tiempo objetivo y común de todos los fenómenos (permanencia absoluta) dependen, pues, del espacio: de la intuición de cosas corporales y del pensamiento de la continuidad de la materia o realidad respectivamente. La célebre tesis

[28] *KrV* A 181 / B 224.

[29] *KrV* A 216 / B 263.

[30] *KrV* B 291.

realista de Kant acerca del primado de la intuición externa sobre el sentido interno significa a este respecto que la continuidad espacial de lo real hace posible una experiencia objetiva del mundo porque llena por entero la serie subjetiva del tiempo y determina el *continuum* de nuestra conciencia empírica, que transcurre así sin momentos vacíos, rodeada y ocupada siempre por las cosas. La prueba de la Primera Analogía de la Experiencia consiste precisamente en mostrar que hemos de pensar esa continuidad de

la realidad empírica en todo tiempo como la sustancia en sentido ontológico o trascendental, es decir, como el sustrato permanente de todos los fenómenos, y en apoyo de esta idea invoca el tópico antiguo de la existencia eterna del mundo frente a la tesis creacionista:

> De igual modo, la proposición: "nada surge de la nada", no es más que otra consecuencia del principio de la permanencia, o más bien, de la existencia perpetua del auténtico sujeto en los fenómenos. [...] *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* eran dos proposiciones que los antiguos unían de forma indisoluble y que ahora de vez en cuando se separan por el malentendido de creer que se refieren a cosas en sí mismas y que la primera podría ser contraria a la dependencia del mundo de una causa suprema (también incluso según su sustancia).[31]

Este texto deja claro que la sustancia en sentido trascendental, como permanencia absoluta de lo real, es fenoménica (*substantia phaenomenon*),[32] y constituye sólo la condición *a priori* o pensamiento de la posibilidad de cualquier cambio perceptible y de cualquier ordenación relativa de fenómenos como sustancias empíricas concretas (cosas corporales). Ahora bien, puesto que esa existencia continua de lo real se da siempre, en cuanto

[31] *KrV* A 185-86 / B 228-29.

[32] Contra lo que a veces se ha sostenido, la sustancia en sentido trascendental, como sustrato o sujeto último de todos los fenómenos, no es la "cosa en sí" trascendente a la sensibilidad ni un "númeno" inteligible; Kant especifica normalmente que se refiere al orden fenoménico y tiende a identificar ese sustrato con la realidad empírica misma en cuanto "materia" en general de la intuición, esto es, contenido real de la "sensación". Al no ser algo determinado, sino lo determinable empíricamente en general, cabría hablar ahí de la sustancia como la "cosa en sí empírica" (no trascendental). Véase al respecto J. L. Villacañas, *La filosofía teórica de Kant,* pp. 375 y ss., 382.

contenido empírico de la intuición externa (*realitas phaenomenon*), en el espacio, que se caracteriza por la extensión, Kant tiende a concretar la noción trascendental de sustancia fenoménica en términos de *materia física* y a identificarla, especialmente en la segunda edición de la *KrV*, con la naturaleza.[33] De ahí que el principio trascendental de la permanencia de lo real llegue a conectarse con el principio físico de la conservación de la cantidad o "*quantum* en la naturaleza".[34] El mundo de los fenómenos parece así pensado como una sustancia absoluta y única que se confunde con la realidad material de la naturaleza, de la cual el Yo pensante sería solamente su imperceptible portador, la mera conciencia reflectante de todos los cuerpos materiales. ¿No estaríamos acaso —como pensaba Jacobi— ante una nueva reproducción del sistema spinozista de la razón?

Los matices, a los que Jacobi no era propenso, establecen aquí la distancia del criticismo con respecto al spinozismo. La sustancia absoluta es, para Kant, ciertamente sólo un *pensamiento*, un principio necesario de unidad de la experiencia posible, cuyo alcance se limita al mundo de los fenómenos; pero, sobre todo, esa sustancia fenoménica, reducible empíricamente a la materia del universo, no se identifica en modo alguno con Dios, que, en cuanto idea de un *ser necesario*, es del todo ajeno al mundo sensible, y sólo cabe pensarlo como un fundamento suprasensible —"cosa en sí" en sentido trascendental— de la materia misma, de la realidad empírica. Pues que la permanencia de lo real en el espacio sea necesaria para comprender la posibilidad de la experiencia no implica que esa realidad material y la experiencia misma sean de por sí absolutamente necesarias; al contrario, la

[33] Así, entre otros lugares, en la Refutación del Idealismo se dice que "no tenemos nada permanente que podamos poner a la base del concepto de una sustancia, como intuición, más que la materia" y, en concreto, la "impenetrabilidad en la materia" (*KrV* B 278); y en la crítica de la Prueba Cosmológica de la existencia de Dios puede leerse: "la extensión y la impenetrabilidad (que constituyen conjuntamente el concepto de materia) son también el principio empírico supremo de la unidad de los fenómenos" (*KrV* A 618 / B 646). El tránsito de la sustancia trascendental como realidad fenoménica permanente a la sustancia como materia o naturaleza física viene facilitado en Kant por la ambigüedad del concepto de *Materie*: indica, por un lado, el contenido real de la sensación (A 20 / B 34) y, por otro lado, lo extenso e impenetrable del contenido de esa sensación, en tanto que se da en una intuición externa o empírica (B 278).

[34] *KrV* B 225.

materia y el mundo fenoménico son en sí mismos contingentes, y es precisamente este pensamiento no contradictorio de su contingencia lo que lleva a la razón a pensar por su parte en un ser en sí necesario y a suponerlo "*fuera* del mundo", como fundamento incondicionado e incognoscible de todo lo existente. Atajando así toda posible acusación de spinozismo, Kant afirma con rotundidad que "la materia y en general lo que forma parte del mundo no se ajusta a la idea de un primer ser necesario como principio de la máxima unidad empírica".[35]

2.2. Sobre la Tercera Analogía de la Experiencia: la unidad del mundo como commercium *de sustancias empíricas*

Pasemos a examinar ahora los otros dos aspectos de la noción de sustancia particularmente relevantes para comprender su lugar sistemático en el pensamiento crítico. El primero tiene que ver con su función propia dentro de las *categorías de relación*. Kant reconoce que su inclusión dentro de este título se debe únicamente a que los accidentes, en cuanto determinaciones variables de la sustancia, implican una "relación con lo propiamente permanente y radical", pero, en rigor, esa categoría, más que contener ella misma una relación, constituye de por sí la "condición" de todas las relaciones entre los fenómenos.[36] La razón de ello reside en que el criterio de su uso empírico, la permanencia en el tiempo, es la condición necesaria de las otras dos relaciones temporales que determinan la aplicación sensible de las categorías de causa/efecto y de comunidad: la sucesión y la simultaneidad. Sin algo (o algunas cosas) que permanezca(n), no es posible (no es perceptible) el cambio ni la coexistencia. Kant se atreve por ello a decir que sucesión y simultaneidad "pueden representarse como meras determinaciones del tiempo" duradero, de la permanencia.[37] Así como sin la función lógica de atribución a un sujeto no puede haber relaciones de fundamento / consecuencia (juicios hipotéticos) ni tampoco de oposición lógica (juicios disyuntivos), porque no habría en general juicio, sin el esquema de perma-

[35] *KrV* A 618 / B 646.
[36] *KrV* A 187 / B 230.
[37] *KrV* B 225.

nencia de un sujeto real no puede haber relaciones fenoménicas de sucesión causal ni de interacción entre objetos empíricos, porque a falta de continuidad perceptiva no habría en general experiencia (objetiva). La sustancia es así el fundamento de toda relación en el mundo de los fenómenos y, en este aspecto, contiene el principio *categórico* de posibilidad de la unidad objetiva de la experiencia.[38]

El segundo aspecto se refiere a la idea de una *comunidad de sustancias* que Kant presenta como Tercera Analogía de la Experiencia. De esta ca-
tegoría y de su condición temporal de uso empírico —la simultaneidad— no nos interesa aquí la prueba, sino sólo aquellos rasgos de la exposición kantiana que añaden o aclaran algo con respecto al concepto de sustancia. El primero de ellos cabe entresacarlo del significado mismo de esta Analogía: se trata de la concepción del mundo fenoménico como un *todo* unitario de sustancias empíricas pero en comunicación real entre sí, configurando en concreto una *comunidad dinámica* de interacción. A diferencia de las Analogías de la Experiencia precedentes, aquí no se plantean determinados modos de relación entre fenómenos particulares (permanencia relativa, sucesión causal) ni el supuesto general de todos ellos (permanencia absoluta de lo real), sino el modo de conexión integral del conjunto de lo existente como exigencia de constituir una "comunidad (*communio*) de

[38] El término "categórico" se usa aquí en sentido kantiano. Kant califica de "categórico" al juicio de simple atribución, esto es, a la proposición que contiene la estructura básica que define a un juicio: una relación entre dos conceptos, que funcionan como sujeto y predicado (*cf. KrV* A 63 / B 98). Este *minimum* en las relaciones del pensar que permite formular un juicio, es presupuesto, obviamente, en todos los restantes juicios que establecen relaciones lógicas (hipotéticos y disyuntivos). Dado que la sustancia es el concepto puro del entendimiento que desarrolla esta función básica pero en relación con objetos, podemos calificar su principio de permanencia de "categórico", para indicar ese mínimo indispensable en las relaciones entre los fenómenos sin el cual no cabría hablar de experiencia objetiva del mundo. La pertinencia de esta denominación tiene que ver con el correlato análogo del principio de la sustancia en el uso práctico de la razón pura: el imperativo categórico, el cual se hace eco del *minimum* absolutamente necesario en las relaciones prácticas para poder hablar de una sociedad formalmente racional, de un mundo moral entre los hombres: la idea de humanidad o personalidad inteligible. Como es sabido y veremos después, lo categórico en las relaciones prácticas reside en que se salvaguarde lo moralmente "sustancial" de ellas: el sujeto libre o "personalidad", el valor absoluto de la humanidad en toda persona.

apercepción",[39] cuya expresión física sería la "unidad del universo".[40] Ahora bien, esa conexión común de todos los fenómenos ni siquiera es *pensada*, en la categoría misma, como una mera comunidad estática de sustancias simplemente coexistentes, pero aisladas entre sí, a la manera de las mónadas leibnizianas; al contrario, es concebida ya por el entendimiento como una comunidad *dinámica* de sustancias que se relacionan mutuamente en términos causales, sin que se sepa *a priori*, por meros conceptos —suele repetir Kant—, cómo esto es posible. En este sentido, la categoría de la comunidad representa —dice Kant— la síntesis de las categorías de sustancia y de causalidad.[41] La Tercera Analogía añade a este pensamiento el requisito de su uso empírico, que muestra la realidad de ese concepto: la *percepción* de la simultaneidad. Ésta no sería posible si las sustancias sólo coexistiesen separadas entre sí por un espacio vacío, ya que entonces la reversibilidad en el orden de nuestras percepciones —criterio subjetivo de lo simultáneo— no garantizaría la reciprocidad entre los objetos empíricos mismos; es preciso por eso que se dé una acción recíproca o influjo mutuo entre ellos para que percibamos su simultaneidad, lo cual presupone un espacio lleno, de contacto constante entre las sustancias. La *interacción* (acción y reacción) constituye, por tanto, el rostro visible de la "comunidad real" de sustancias y sólo se intuye en un espacio empíricamente lleno, en el que no hay agujeros desprovistos de materia, de realidad extensa.[42]

Junto a esta nota de la interacción como visibilidad empírica de la comunidad dinámica de sustancias se halla el otro rasgo de su configuración, ligado precisamente a esa relación empírica: su estructura de *compuesto* (*compositum*) o "agregado". Kant señala que en la categoría de comunidad se *piensa* ya un todo "coordinado" (no subordinado), en el que las partes, en igualdad entre sí, conforman un "agregado", no una "serie",[43] aun cuando la razón por sí sola sea incapaz de concebir cómo pueda existir en realidad, sin una intuición correspondiente.[44] Es sabido, no obstante, que para Kant

[39] *KrV* A 214 / B 261.

[40] A 218 / B 265.

[41] *Cf. KrV* B 111-112.

[42] *Cf. KrV* A 213-14 / B 260-61.

[43] *KrV* B 112-13.

[44] *KrV* B 288, 292-93, 428.

el espacio constituye el modelo intuitivo de una totalidad coordinada ("totalidad matemática"). Resulta por ello lógico que el mundo fenoménico, determinado por la extensión espacial, también lo sea. Sin embargo, el uso empírico de la categoría de comunidad dinámica añade algo nuevo: saca a relucir el modo intuitivo concreto —y, por cierto, en la intuición externa— como tiene lugar una comunidad real de sustancias *diferentes* en el mundo fenoménico al darnos a conocer empíricamente el tipo de relación activa entre ellas que hace del agregado una "totalidad dinámica", una forma efectiva de existencia en común. Se trata de un *commercium*,[45] de un intercambio equivalente entre objetos distintos, de una relación de igualdad entre acción y reacción. De este modo se preserva, por un lado, la independencia o autonomía relativa de cada sustancia o cosa corporal, y, por otro lado, se asegura, no obstante, la conexión entre ellas, la existencia de una comunidad, sin tener que recurrir a una instancia exterior como el Dios leibniziano para establecerla desde fuera. La exigencia intelectual subjetiva de una totalidad unitaria de los fenómenos que plantea la *communio* formal de la apercepción, sólo logra, pues, realidad objetiva en el mundo empírico como mero *commercium* de sustancias diferentes, como simple compuesto interactivo de la diversidad real, no como sustancia única o comunidad unívoca; tampoco como mera yuxtaposición de lo heterogéneo.

3. ¿*Substantia noumenon*? Hacia el sujeto moral como destino del alma desencantada

La consecuencia crítica acaso más destructiva de la reducción kantiana de la validez cognoscitiva de la categoría de sustancia (como de las restantes categorías) a su uso empírico, y de su correspondiente significado objetivo a *substantia phaenomenon*, fue la negación de la sustancialidad propia del alma y el rechazo del espiritualismo, de sólida implantación en el racionalismo moderno desde Descartes gracias a la doctrina del dualismo de las sustancias (*res extensa*/*res cogitans*) y de la arraigada convicción acerca del acceso privilegiado, inmediato al sujeto pensante a través del sentido interno, de la mera autoconciencia. Kant estaba bien familiarizado

[45] *Cf. KrV* A 213-15 / B 260-62.

con esta línea de pensamiento espiritualista por su contacto docente continuado con el manual de *Metaphysica* de A. G. Baumgarten, cuya doctrina psicológica desarrollaba el cartesianismo wolffiano de la apercepción del alma en términos de sentido interno, aunque matizado con las aportaciones conceptuales de la psicología dinámico-monadológica de Leibniz. De hecho, Kant mantuvo hasta 1777-1778 aproximadamente esa visión metafísico-racionalista del sujeto pensante basándose en un dualismo

sustancial similar al de Descartes, ampliado y modulado, empero, con las notas propiamente espirituales del alma perceptibles en la psicología leibniziana de Baumgarten (entre otras, la espontaneidad y la libertad).[46] El abandono de esta posición y el inicio de la crítica de la Psicología Racional a partir de 1779 fue unido, sin duda, a la advertencia de que no es posible conocer ni predicar racionalmente la sustancialidad del sujeto pensante, pero también al progresivo convencimiento de que toda la doctrina metafísica del alma (al igual que la doctrina de Dios) se reduce, en el fondo, a un mero expediente de hipótesis teóricas cuyo sentido y utilidad es de carácter práctico, estrictamente moral. El proceso de esclarecimiento y precisión conceptuales de este tránsito de la Metafísica especulativa a la Metafísica de la Moral ocupó a Kant al menos hasta 1787-1788[47] y explica algunos de los cambios terminológicos y doctrinales introducidos en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, al igual que la nueva redacción de capí-

[46] Esta tesis psicológica precrítica sobre la sustancialidad del sujeto pensante como alma y su conocimiento mediante la autoconciencia aparece tanto en las Reflexiones y Lecciones de Metafísica de la década de los setenta (especialmente la conocida como *Metaphysica L1*, datada entre 1775-1778, *cf.* AA 28.1: 263-301) como en las de Antropología (*Anthropologie Collins, Parow* y *Friedländer*, *cf.* AA 25). Para este tema véase Heinz Heimsoeth, "Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie", en Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, pp. 232-234; José Luis Villacañas, *La formación de la* Crítica de la razón pura, pp. 273-78, 290 y ss.; y recientemente Fernando Moledo, "Sustancialidad del alma y validez objetiva de las categorías: la Lógica trascendental de Kant a mediados de la década silenciosa (*ca*. 1775)", en *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 34/2.

[47] Acerca de esta evolución y de la agudización del sentido moral de las Ideas metafísicas sobre todo a partir de 1785, véase Georg Mohr, "Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel", en Dieter Sturma, ed., *Person. Philosophiegeschichte-Theoretische Philosophie-Praktische Philosophie*, pp. 103-115, y Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, pp. 344 y ss.

tulos tan relevantes como el de los Paralogismos de la Psicología Racional. Para el tema que ahora nos ocupa, prestaremos algo más de atención a la versión de 1787, particularmente en aquellos párrafos en los que es más visible ese giro práctico en el tratamiento crítico de la metafísica del alma. Con todo, sólo nos interesa de ese capítulo de la Dialéctica Trascendental poner de relieve las dos nuevas convicciones mencionadas que motivaron hacia 1779-1780 su cambio de posición con respecto a la sustancialidad espiritual del alma: la imposibilidad de un conocimiento del Yo pensante a partir de la mera autoconciencia, y la plausibilidad de su determinación o definición puramente moral.

3.1. El sujeto pensante no es sustancia

La refutación kantiana de la Psicología Racional en el capítulo de los Paralogismos consiste en negar que haya un acceso cognoscitivo (y aún menos directo) al Sujeto pensante como inteligencia pura o espíritu, aduciendo como argumento crítico que la sola conciencia del Yo que acompaña a todas nuestras representaciones no constituye una *intuición* objetiva de semejante Sujeto intelectual y, por ende, tampoco puede servir de base para un uso trascendental de las categorías que suministre *a priori*, sin dato sensible alguno, un conocimiento racional de algo *nouménico* como el pretendido por la *metaphysica specialis* del alma. La ilusión dialéctica sobre la que se alza todo el edificio espiritualista del racionalismo, estriba, pues, en el "malentendido", según el cual "se toma la unidad de la conciencia [...] por intuición del sujeto en cuanto objeto y se le aplica la categoría de sustancia".[48]

Conviene reparar en el papel fundamental que juega en el análisis crítico de la Psicología Racional la categoría de sustancia, situada no en balde por Kant al frente de toda la metafísica del alma como la fuente del primer paralogismo. Ello se debe, sin duda, a que la función lógica de atribución en la que se basa el concepto de sustancia concierne aquí no a cualquier relación entre determinadas representaciones, sino a la relación *originaria*

[48] *KrV* B 421-22.

del pensar, esto es, a la relación de cualquier pensamiento con el Yo, "en cuanto sujeto común en el que inhiere",[49] en cuanto representación intelectual pura que acompaña siempre a todas nuestras representaciones, del tipo que sean.[50] El "Yo lógico", en cuanto "sujeto absoluto" del pensar, es "lo sustancial" del pensamiento (en el mismo sentido en el que lo era también la materia sensible como permanencia absoluta de lo real en toda experiencia posible), "lo que resta" cuando se desechan todas las representaciones

que cual "accidentes inhieren en él",[51] y sin las cuales aquél no es, no existe tampoco como representación pura. Por eso el argumento general de la refutación de la metafísica del alma tiene sentido únicamente a partir de la refutación particular de su sustancialidad, pues la unidad de la conciencia, al constituir el sujeto permanente de todo pensamiento o representación, no podría ser *objeto* de una intuición más que dándose por sí mismo como sujeto real absoluto, *antes de* (o al margen de) cualquier predicación lógica (incluidos los restantes atributos paralogísticos de simplicidad, personalidad e idealidad) y de cualquier síntesis de representaciones internas que ya lo presupondrían.

Ahora bien, el problema de ese presunto conocimiento del Yo como sustancia está precisamente en que requeriría una "intuición *permanente*" de sí como exclusivo ser pensante, como existencia separada de la materia, como espíritu puro,[52] pero semejante exigencia crítica de permanencia

[49] *KrV* A 349-350; *cf.* B 407.

[50] Kant no explica por qué comienza su análisis de los Paralogismos por la categoría de sustancia (en vez de por las categorías de cantidad) cuando presenta el orden y el número de paralogismos; se limita a decir que "lo primero que se nos da es el yo en cuanto sustancia pensante" (*KrV* A 344 / B 402), sin ofrecer una razón de ello. Esa razón está, sin embargo, en la formulación de la segunda premisa del Primer Paralogismo y en su explicación crítica (A 348 y ss.; *cf.* B 411). Prueba de ello es que en los *Progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Kant calificará ya la apercepción pura de "atribución" del Yo a uno mismo (AA 20: 270), y que su discípulo J. S. Beck le propondrá en una carta del 17.6.1794 denominar a ese sujeto del pensar "atribución originaria" (AA 11: 509).

[51] AA 20: 270.

[52] Para Kant, el problema de la Psicología racionalista está en el supuesto dualista por el cual se considera que el alma constituye una sustancia separada e independiente de la materia y, por tanto, una especie de sujeto real no Humano (*cf. KrV* B 409). Esta visión racionalista, a la base de los tratados y capítulos de Pneumatología, identifica, en el fondo, el alma con el espíritu, ya que otorga a aquélla los atributos básicos que definen la "espiritualidad": "inmaterialidad", "incorruptibilidad" y "personalidad" (*cf. KrV* A 345 / B 403). En el horizonte cultural

intuitiva (y en este caso de permanencia absoluta) no puede satisfacerse aquí, ya que a falta de intuición intelectual en el ser humano sólo podemos contar al respecto con la *intuición interna*, y en ésta no hallamos "nada permanente"[53] más que el continuo fluir y el "cambio de determinaciones" en la sucesión subjetiva del tiempo, "no el objeto determinable"[54] y menos como inteligencia pura. El Yo permanente de la apercepción es sólo el sujeto lógico, la representación pura o forma de conciencia que acompaña a todo acto representativo en el tiempo, no el ser espiritual subsistente por sí mismo objeto de una intuición no sensible. La existencia de ese sujeto *determinante* del pensar no es *determinable* en el tiempo más que como sujeto empírico o sensible que piensa o tiene representaciones ligado a su cuerpo y gracias a él;[55] esa existencia separada o en sí del sujeto pensante, en cuanto no *fenoménica* (en cuanto *numénica*), no es, pues, la de una sustancia real: es sólo un pensamiento o *Idea* problemática de la razón pura.

del leibnizianismo, que Kant conoce a través de Baumgarten, forman parte del "espíritu" también dos predicados fundamentales ya mencionados: la "espontaneidad" y la "libertad". Todos esos atributos espirituales se mencionan en la *Metaphysica*, &756 (*cf.* AA 17: 144). De ahí que en este trabajo, teniendo en cuenta esta perspectiva dualista y espiritualista, hablemos indistintamente de "alma" y "espíritu", a sabiendas de que, en realidad, nos referimos al lado espiritual de aquélla, como se aclaró al comienzo.

[53] *KrV* B 412-13.

[54] A 381.

[55] La refutación de la prueba de la permanencia del alma presentada por Moses Mendelssohn en su *Phädon* (1767) que Kant añade en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* tiene como objetivo poner de manifiesto que no hay una "permanencia del alma, en cuanto simple objeto del sentido interno", dado que la forma subjetiva del tiempo condena nuestra interioridad psíquica a un incesante fluir. Esa supuesta permanencia del alma individual a lo largo de nuestra vida y, por tanto, cualquier "determinación" existencial (conocimiento) de nuestra subjetividad psíquica se debe a su conexión con el cuerpo, a que "el ser pensante (en cuanto ser humano) es, a la vez, objeto de sus sentidos externos" (*KrV* B 415). Desde esta perspectiva se entiende que Kant vincule, a modo de objeción, el "idealismo problemático" (Descartes) al espiritualismo racionalista, en la medida en que éste no necesita "la existencia de cosas externas para determinar la propia existencia en el tiempo" (B 418), pues sostiene que los seres pensantes existen por sí mismos como sustancias inmateriales independientes, como inteligencias puras.

3.2. La crítica de la Psicología Racional como baluarte frente al materialismo. Hacia la definición práctica del alma

El rechazo kantiano de la sustancialidad espiritual del sujeto pensante, unido al reconocimiento de la sola sustancialidad (fenoménica) de las cosas corporales, plantea de nuevo la cuestión jacobiana del spinozismo como materialismo de la filosofía crítica. Tal acusación no viene ahora motivada por el presumible panteísmo que conllevaría la consideración de la naturaleza como sustancia absoluta; responde más bien a la negación del espiritualismo, al hecho de que con su refutación de la sustancialidad del alma Kant parece haber desterrado del mundo la noción de espíritu y habernos dejado sólo con la materia y sus fenómenos. El propio Kant se hace eco de la objeción de Jacobi. La reducción de la existencia del Yo pensante a sujeto empírico que piensa ("objeto del sentido interno") —escribe en 1787— parece transformar "por entero el alma [...] en fenómeno, y llevar de este modo nuestra propia conciencia, como mera ilusión, realmente a la nada".[56]

Este temor se suscita, sin embargo, cuando no se entiende o no se quiere entender bien el sentido de la crítica de la Psicología Racional. Kant aprovecha la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* para disiparlo del todo, y por ello recuerda claramente que su desmentido del conocimiento de la naturaleza o modo de existencia propia del Yo no sólo nos previene de las "fantasías de un espiritualismo carente de fundamento"; también evita que nos "entreguemos a un materialismo sin alma", que pretenda reducir el sujeto pensante a una simple secreción o espejo de la materia del universo.[57] El descarte del alma como *objeto* sustancial va ligado en este aspecto a su salvaguarda como simple *Idea* o concepto indeterminado, problemático de la razón. La disciplina a que es sometida la Psicología metafísica sirve así a un doble propósito. En primer lugar, tiene la utilidad negativa de desautorizar toda forma de dogmatismo de la razón en relación con el alma humana, poniendo de manifiesto nuestra ignorancia especulativa sobre semejante sujeto suprasensible. En este sentido el desmontaje de la ilusión psicológica por el que se reduce el sujeto absoluto del pensar a una simple Idea

[56] *KrV* B 428.

[57] *Cf.* B 420-21.

suministra herramientas retóricas especialmente para el *uso polémico* de la razón pura contra las afirmaciones dialécticas que niegan la posibilidad del espíritu en el mundo. El gran servicio del rechazo de la sustancialidad del alma, el "objetivo preferente" de la destrucción kantiana del espiritualismo es —contra lo sugerido por Jacobi— precisamente defender "nuestro yo pensante contra el peligro del materialismo".[58]

Mas, en segundo lugar, la defensa polémica contra el materialismo sólo tiene sentido, una vez que se ha probado la inviabilidad del espiritualismo, si a esa Idea de un sujeto suprasensible del pensar le asiste algún derecho o legitimidad por la que deba ser defendida y mantenida a fin de garantizar su correcto ejercicio, su uso adecuado. Ahora bien, tal uso adecuado, de haberlo, implicaría que el "yo *determinante*" del pensar determina su propia existencia como inteligencia pura al margen de toda intuición sensible y, por ende, fuera de todo conocimiento empírico o uso teórico válido de la razón. ¿Cabe semejante *determinación* existencial del sujeto determinante del pensar y con ella también una determinación categorial de su(s) *modo(s)* de existencia? El final de la "Observación general sobre el tránsito de la psicología racional a la cosmología" hecha por Kant en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* es bastante nítido acerca de que la Idea del alma como espíritu no sólo admite, sino que requiere, como el único adecuado a ella, un *uso práctico*, y que tal uso sólo tiene lugar en forma de *autodeterminación* puramente intelectual y *a priori* de su existencia, a saber, a través de la "ley moral" que el Sujeto pensante se da a sí mismo, en virtud de la cual se determina sólo como una "cierta capacidad interior con respecto a un mundo inteligible (sólo pensado, claro está)".[59] El Sujeto pensante no existe por sí mismo, pues, como sustancia espiritual, como *númeno* cognoscible, separado del mundo real; por sí mismo sólo existe como Sujeto *moral*.

Más aún: Kant añade que cabe incluso una determinación del *modo* de existencia práctica de este sujeto moral en el mundo por medio de las categorías, sólo que no se trataría de una determinación empírica, que nos diera a conocer algo de su *ser* natural, sino de una exclusivamente intelectual, ligada a su *querer* y a su *actuar*. Tal determinación práctica *a priori*

[58] *KrV* A 383; *cf.* B 424.

[59] *KrV* B 431.

sería posible aplicando las categorías "a la libertad y al sujeto de ésta" con un "significado *análogo* al de su uso teórico", lo que equivale a emplearlas como "funciones lógicas" en relación con la acción (o ley) moral.[60] En la *Crítica de la razón práctica*, bajo el título de "categorías de la libertad", Kant establecerá los modos similares de existencia práctica del sujeto moral; y en lo concerniente a las categorías de relación hará de la *personalidad* (moral) el análogo práctico de la sustancia, el modo de existencia permanente (subsistencia) del espíritu como sujeto inteligible, así como de la *reciprocidad* entre las personas con respecto a sus situaciones, característica de un "reino de los fines", el equivalente moral de la comunidad de sustancias empíricas.[61]

3.3. Sobre los predicados espirituales canalizadores del tránsito al sujeto moral: espontaneidad, libertad y personalidad

En este relato de la conversión del alma en sujeto moral quedan, sin embargo, en la oscuridad las condiciones conceptuales internas de su posibilidad. Hay al respecto dos cuestiones al menos que necesitan una aclaración. La primera podría rezar así: ¿cómo es posible el tránsito de la representación epistémica del Sujeto pensante a su existencia práctica como Sujeto moral? Con otras palabras: ¿bajo qué condiciones o supuestos doctrinales puede comprenderse la *autodeterminación* del yo *determinante* del pensar? La segunda cuestión sería ésta: ¿por qué el análogo práctico de la sustancia

[60] *KrV* B 431-32.

[61] *Cf.* AA 5: 66-67. Kant no concede a todas las "categorías de la libertad" un significado exclusivamente moral; admite para ellas también —especialmente para las primeras, relativas a la "cantidad"— un significado práctico general. Sobre esta ambivalencia y el sentido moral de las tres categorías de relación véase Maximiliano Hernández-Marcos, "De la persona moral a la persona civil...", en *Diálogo Filosófico*, vol. 59, pp. 300 y ss. Además, véanse, entre otros, Jean-Claude Fraisse, "Les catégories de la liberté selon Kant", en *Révue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 164; G. Schönrich, "Die Kategorien der Freiheit als handlungstheoretische Elementarbegriffe", en Gerold Prauss, ed., *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*; Susanne Bobzien, "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", en H. Oberer y G. Seel, eds., *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*, y Bruno Haas, "Die Kategorien der Freiheit", en H. Oberer, ed., *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*.

pensante, su modo fundamental de existencia es la *personalidad* moral? La clave de la respuesta a estas cuestiones, en la medida en que conciernen a la manera de entender la naturaleza espiritual del alma, ha de hallarse en la noción misma de "espíritu" o sustancia espiritual de la que Kant era heredero o con la que estaba familiarizado, y que él reelaboró desde su nueva perspectiva crítica.

Si prestamos atención a las Lecciones de Metafísica previas a la *Crítica de la razón pura* —en concreto, a la así llamada *Metaphysica L1*—, en las cuales aún mantenía la tesis racionalista de la sustancialidad del alma y el acceso directo a ella desde la autoconciencia, confundida todavía con la intuición interna, advertimos que entre las notas o predicados distintivos del sujeto pensante como sustancia espiritual figuran la *espontaneidad* absoluta y, ligada a ella, la *libertad* trascendental, conforme a la concepción monadológica del alma en términos de *fuerza* representativa del universo que Baumgarten asumió de Leibniz.[62] Con esta idea de la actividad absoluta de lo espiritual, la libertad, concebida no sólo como independencia de lo externo sino también como producción propia, se erige en fundamento de todas las acciones del alma, tanto de las cognoscitivas como de las prácticas, toda vez que la unidad esencial entre el pensar y el querer, entre el conocimiento racional y la moral está garantizada por su radicación en esa sustancia espiritual única. El Kant crítico sólo tenía que servirse de estas notas dinámicas del espíritu humano, de la inteligencia o el pensamiento en sí, una vez desechada su dimensión sustancial, para identificar ahora mediante ellas su índole esencialmente práctica y su forma moral de existencia. Pues la única manera como el yo *determinante* puede existir en cuanto tal, sin "receptividad de la intuición", es aquella en la que se revele por entero como "simple espontaneidad del pensar",[63] a saber, como determinante por sí mismo de su existencia intelectual, y ello sólo ocurre —he

[62] En el capítulo de la *Psichologia rationalis* de la *Metaphysica* (1757[3]) de Baumgarten puede leerse: "Anima humana spiritus est. Ergo habet libertatem..." (&756; AA 17:144); y páginas antes: "...Animae meae admodum magna convenit spontaneitas" (&706; AA 17: 132). En esta misma dirección, para el Kant precrítico de la *Metaphysik L1*, la libertad trascendental es inherente a la sustancialidad del alma, en la medida en que su existencia separada como espíritu es impensable sin su *independencia* de cualquier determinación externa.

[63] *KrV* B 430.

aquí la novedad kantiana— cuando acredita su libertad absoluta ejerciendo de autolegislador *a priori* de su existir, cuando se da la ley moral. El espíritu existe, pues, cuando y porque existe la moral, cuando y mientras haya sujetos morales y mundo ordenado según leyes no naturales (éticas y jurídicas).

Se entiende así que en nombre de esta realidad exclusivamente moral del espíritu o la racionalidad pura, Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, se defienda, contra la acusación de Jacobi, del fatalismo que se sigue de la Sustancia única y divina de Spinoza, recordando la distinción entre "fenómenos" y "cosas en sí", que permite salvaguardar en este ámbito de lo incognoscible, fuera del mundo sensible, la problemática libertad trascendental del Sujeto pensante y acreditarla positivamente como libertad práctica autolegisladora, como "autonomía de la voluntad pura".[64] No hay, por tanto, peligro de fatalismo de las acciones, porque tampoco lo hay de materialismo, de disolución de la inteligencia misma en mero fenomenismo interno o espejismo de la materia y de su necesidad natural; al contrario, el rechazo del espiritualismo, la negación del alma como sustancia separada, constituye su exclusión de ese mundo de los objetos dados, que, en el fondo, facilitaba su equiparación a las cosas naturales —en esto residía la coherencia racionalista de Spinoza—,[65] y representa por ello la garantía de su peculiaridad inconmensurable, de su índole genuinamente suprasensible. Lejos de ser un objeto entre otros objetos, el espíritu es tan sólo actividad subjetiva que trata de ordenar la vida humana según leyes propias, ajenas e irreductibles a la naturaleza.

El segundo problema por aclarar en la resolución moral del alma es el concerniente a la consideración kantiana de que el análogo práctico de la sustancia espiritual es la *personalidad*. Lo problemático de esta identificación reside en lo que parece de entrada una especie de desplazamiento, asimetría o incongruencia categoriales, dado que en el texto de los Paralogismos de la Psicología Racional la "personalidad" no corresponde a una

[64] *Cf.* AA 5: 33.

[65] Edmund Husserl ha puesto de relieve a este respecto que toda la psicología moderna desde Descartes participa de un "objetivismo" de origen fisicalista, que equipara la conciencia o el espíritu a las cosas naturales según el modelo matemático de la Física galileana, a la vez que establece un dualismo sustancial infranqueable entre ambos (*res cogitans / res extensa*). *Cf.* Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pp. 62-65, 83-86 (&&10-11, 18-19).

categoría de relación sino de cantidad: es el predicado trascendental de la "*unidad*" o "identidad numérica del alma en todo tiempo",[66] que está en la base del Tercer Paralogismo. ¿Cómo es posible que un predicado psicológico-especulativo de cantidad se transforme en el predicado práctico de relación que identifica al sujeto moral? Es innegable —como se señaló antes— que en el marco leibniziano de la unicidad sustancial del alma en el que se mueve el Kant precrítico, la conexión y, por tanto, el tránsito de la "personalidad psicológica" a la "personalidad práctica" está garantizado, tal como se desprende de la Lección de *Metaphysik L1*. "La personalidad psicológica" —puede leerse allí— "existe en tanto puedo decir: 'Yo soy'. De ahí se sigue que tales seres tienen libertad y puede imputárseles todo, y ésta es la personalidad práctica como tal, que tiene consecuencias en la moral".[67]

Pero la cuestión está en saber por qué un atributo cuantitativo del alma racional se convierte en el atributo relacional de su "sustancialidad" práctica por el cual se acredita como sujeto moral de imputación de las acciones. Hay, a mi entender, dos motivos culturales que operan en este viraje kantiano. Está, sin duda, en primer lugar el hecho de que la personalidad psicológica expresa el modo propio y directo como se representa el Yo en la autoconciencia: como *unidad* e identidad a través de todas sus representaciones, lo cual la asimila claramente a la idea de una permanencia en el tiempo. El Yo es uno e idéntico porque *siempre* está en y con todas sus representaciones. Desde esta perspectiva "deberíamos considerar la personalidad del alma" —afirma Kant— "como una proposición enteramente idéntica de la autoconciencia en el tiempo".[68] De ahí que la conciencia del Yo llegue a ser considerada por Kant como la carta de identidad que distingue a las personas de los animales irracionales (y las cosas), tanto cuando le concede un alcance metafísico-espiritualista (fase precrítica) como cuando la reduce —en sentido crítico— a conciencia epistémica de sí en el hombre como sujeto sensible.[69]

[66] *KrV* A 344-45 / B 402-03; *cf.* A 361; B 408.

[67] AA 28.1: 277.

[68] *KrV* A 362.

[69] Para esta identificación de la autoconciencia aperceptiva con la personalidad en la fase precrítica véase este fragmento de la Lección de *Metaphysik L1*: "...Ningún animal irracional puede pensar: Yo soy; de ello se sigue una diferencia, a saber, que los seres que tienen semejante concepto del Yo, poseen *personalidad*" (AA 28.1: 276-77). De igual modo en escritos

Si la mera autoconciencia (epistémica) del Sujeto pensante, en cuanto una e idéntica, acredita empíricamente al hombre como persona (es decir, como ser provisto con el atributo de la personalidad psicológica), parece consecuente que entonces su existencia propiamente espiritual como Sujeto práctico haya de consistir en esa identidad suprasensible de su *personalidad moral*, que Kant define como "libertad de un ser racional sometido a leyes morales".[70] La personalidad moral representa, a este respecto, el análogo práctico de la sustancialidad del alma porque no es más que la conciencia de la *identidad* del *querer* en su genuina actividad legisladora *a priori*. En la Reflexión 4225 puede leerse que la libertad, como "plena actividad propia de la voluntad", constituye "la certeza de la personalidad, a saber, de que ella es consciente de sí, de que actúa por propio arbitrio, de que la voluntad es activa y no pasiva".[71]

Pero ser sujeto libre que actúa por sí mismo dándose leyes morales, significa a la vez ser sujeto de *atribución* de las acciones regidas por ellas, es decir, estar sujeto a imputación. En esto consiste la función lógica del sujeto en el uso práctico de la razón. La cuestión está entonces en averiguar por qué este Sujeto libre al que se refieren, cual unidad *a priori* del obrar, las máximas y actos de la voluntad, merece para el filósofo de Königsberg el calificativo —inédito hasta entonces— de "personalidad moral", que supone la conversión de aquella identidad pura del querer en *sujeto último* de *responsabilidad* o, mejor, en "sustrato" permanente del sujeto empírico al que se atribuye el obrar, es decir, en fundamento de la "personalidad práctica" o "persona", en el sentido indicado de "sujeto cuyas acciones son imputables".[72] Pues esta transformación de un predicado trascendental

---

de la época crítica como la *Antropología en sentido pragmático* (1798) y la *Metafísica de las costumbres* (1797) puede leerse: "El hecho de que el hombre pueda tener en su representación el Yo, lo eleva infinitamente por encima de todos los restantes seres que viven sobre la Tierra. En virtud de ello él es una *persona*" (AA 7: 127); o bien: la personalidad "psicológica" es "únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia" (AA 6: 223).

[70] AA 6: 223.

[71] AA 17: 464.

[72] AA 6: 223. "Persona" y "personalidad" no son en Kant nociones indistintas pero sí indisociablemente unidas en su diferencia semántica. Sin entrar aquí en un examen minucioso de estos conceptos, cabe decir en general que la "personalidad" designa en el hombre la iden-

acerca de la unidad numérica del alma ("personalidad") en la nota identificativa de la "sustancialidad" inteligible (moral) sobre la que descansa la posibilidad de una imputación práctica implica, en efecto, una operación intelectual nueva, para la cual, no obstante, Kant tuvo que servirse, modificándolos, de algunos recursos conceptuales disponibles en la cultura de su época. Él pudo encontrar, sin duda, en los *Initia philosophiae practicae* (1760) de Baumgarten (concretamente en los &&10 y 127) la idea de que la "sustancia libre" es "persona" y, como tal, sujeto en general de obligación e imputación,[73] e incluso extraer, en virtud de esa libertad de acción, la de persona "moral",[74] pero en modo alguno la de "personalidad moral".

Es claro, en cualquier caso, que esta noción resulta de proyectar el concepto de sujeto imputable —"persona" en sentido práctico— sobre la idea de identidad numérica del querer puro y autónomo. Mas la concepción práctica de "persona" y, particularmente de "persona moral", dominante en la cultura alemana de entonces llevaba la impronta del concepto *jurídico* de persona, que todavía en el siglo XVIII (*v. g.* Wolff) designaba por lo general al "sujeto de ciertos derechos y deberes" determinados por la posición estamental y particularmente civil (*status moralis s. civilis*, según la terminología iusnaturalista de la época) en la sociedad,[75] antes que por la condición universal de sujeto humano libre. Es bastante plausible que Kant tuviera a la vista este horizonte iusnaturalista a la hora de nombrar al sujeto (sustancia) moral. En ese contexto su noción de "personalidad moral" se ilumina como el resultado de un giro "subjetivo" y "universalizador" de la noción "objetivo-estamental" de persona jurídica, por el cual la condición de sujeto de derechos y obligaciones ya no depende de un *status* empírico en la sociedad, sino del *status* "numénico" y formal de sujeto libre inherente a todo

---

tidad del sujeto *intelectual* puro (sea la representación "Yo" , sea el sujeto moral), mientras que la "persona" alude al *hombre* en su conjunto, como ser vivo especial, diferenciado de los restantes seres orgánicos, en la medida en que tiene personalidad. Para un análisis más detenido de estos conceptos en Kant, véase G. Mohr, "Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel", en D. Sturma, ed., *op. cit.*

[73] *Cf.* AA 19: 11, 62.

[74] *Cf.* AA 17: 136.

[75] *Cf.* Helmut Coing, "Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorien der Menschenrechte", en Helmut Coing, *Zur Geschichte des Privatrechtsystems*, pp. 63 y ss.; Gustav Nass, *Person, Persönlichkeit und juristische Person*, p. 33.

hombre. Si lo sustancial en el mundo práctico de la época estaba ligado al estatuto histórico-jurídico de "persona", entendida entonces como sujeto portador de determinados derechos y obligaciones según la posición social y específicamente "moral" (= civil o política) en el Estado, lo sustancial en "el mundo inteligible" de leyes morales que Kant tiene en mente debía designar igualmente al sustrato último de toda capacidad jurídica, esto es, a la subjetividad libre que le sirve de fundamento: el sujeto moral mismo.

En tanto que base racional acreditativa de toda "persona" humana como sujeto con capacidad jurídica en el mundo, Kant le dio el nombre de "personalidad" o "humanidad en la propia persona", y le otorgó de entrada un sentido moral general, ya que a ella se remitía tanto la atribución (o imputación) ética como la jurídica. Obviamente, este concepto de personalidad (moral) se declina en el criticismo kantiano de diversas maneras, según el ámbito práctico concreto en el que se use o se aplique. Es especialmente indicativo de la procedencia jurídica a la que aquí nos referimos, el hecho de que sea en la metafísica kantiana del derecho donde comparezca con cierta variedad de predicados: sobre todo como "personalidad innata" y "personalidad civil".[76]

Conclusión

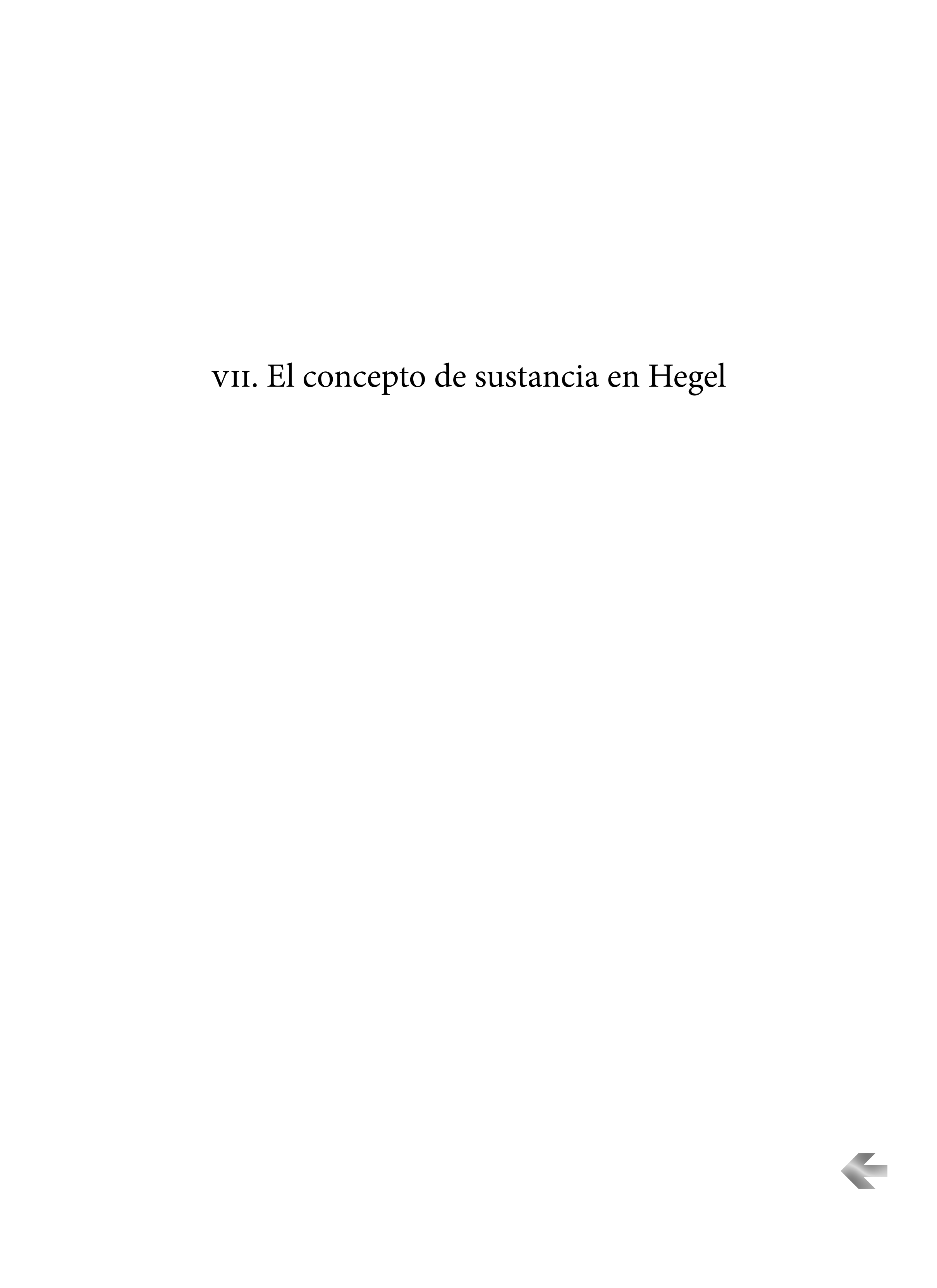
Se ha mostrado que la reducción kantiana del uso legítimo —constituyente de objetos cognoscibles— de la categoría de sustancia al ámbito de los fenómenos supone la habilitación de la naturaleza como la única realidad sustancial y, en concreto, como la única comunidad de sustancias empíricas. El peligro spinozista que acecha a esta tesis crítica queda conjurado no sólo por la no identificación kantiana de Dios, como Ser necesario, con el mundo natural; también lo desplaza el reconocimiento de la irreductibilidad suprasensible, intelectual pura del Sujeto pensante, que garantiza su libertad y espontaneidad absolutas frente al materialismo y al subsiguiente fatalismo del obrar humano. Sólo que esta salvaguarda de lo espiritual pre-

[76] Un recorrido por este desarrollo jurídico de la personalidad moral, así como un análisis más detenido de este concepto como categoría de la libertad, puede encontrarse en M. Hernández-Marcos, "De la persona moral a la persona civil...", en *op. cit.*, pp. 299 y ss.

supone precisamente el rechazo de la sustancialidad del alma en favor de su existencia práctica y acreditación estrictamente morales.

Con esta transformación disolvente del alma en pura subjetividad moral se cierra y consuma la crítica kantiana de la Psicología Racional y del espiritualismo. Mas de ella se desprende que ya no tiene sentido hablar de espíritu ni de comunidad de espíritus en términos de seres sustanciales y de mundos angelicales, sino de formas constantes (racionalmente universalizables) de *comportamiento* personal y de *organización y relación* sociales entre los hombres. Pues según este giro práctico de Kant, lo espiritual no puede predicarse de la permanencia e identidad de un ente o sustancia objetiva, "ni siquiera en relación con la mera representación epistémica" de la unidad de la conciencia en el sujeto cognoscente; "se dice sólo en relación con la identidad de un agente, de un sujeto de imputabilidad práctica y de su *querer* autónomo".[77] El espíritu propiamente no *es* ni existe de antemano como tal; el espíritu o alma no se ve ni se conoce (*de nobis ipsis silemus*), *actúa:* constituye, por así decir, un *estilo* de obrar y de relacionarse con las cosas y con los demás hombres: el estilo moral. En su *Metafísica de las costumbres* Kant lo concretará en dos formas prácticas: la de la virtud y la ética, por un lado, y la del derecho y la ciudadanía, por otro lado. La sustancialidad espiritual del alma se resuelve así, a título individual, en una forma de vida virtuosa y, a título colectivo, en una comunidad política de ciudadanos compatible con una Federación pacífica de Estados y con una sociedad cosmopolita de hospitalidad universal.

[77] *Ibid.*, p. 299.



VII. El concepto de sustancia en Hegel

G. W. F. Hegel, la categoría de sustancia

Sergio Pérez-Cortés
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
spc0807@gmail.com

Abstract: The purpose of this paper is to examine the category of substance within the logic of Hegel, trying to show their attachment to the fundamental purpose of this philosophy, which is to think about the *actuality*. In our view, it is necessary to bear in mind the metaphysical Hegel program without which the purpose of the logical deduction of categories is difficult to understand. The text follows step by step development of logic in the section called *actuality.*

Introducción

En la *Lógica* de Hegel, la categoría de "sustancia" aparece en la *Doctrina de la esencia*, en la sección llamada "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*), la misma que encabeza desde el prefacio los *Principios de la filosofía del derecho*: la "realidad efectiva" es la *manifestación de la sustancia*. Para aquellos que están familiarizados con el sistema, esta asociación reviste la mayor importancia, porque la "realidad efectiva" en cierto modo concentra todo el programa metafísico de la filosofía especulativa. Por lo tanto, a fin de exponer la categoría de "sustancia", parece indispensable hacer un doble movimiento: primero, enunciar brevemente el programa metafísico de nuestro filósofo, y luego, seguir el despliegue lógico de la "realidad efectiva". Son estos dos momentos los que estructuran el presente trabajo.

La *Wirklichkeit* y su metafísica

Hegel se propuso, ante todo, pensar la realidad efectiva: "es importante que la filosofía se entere que su contenido es la realidad efectiva".[1] Pero como

[1] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, p. 105 § 6.

es sabido, para él la realidad efectiva no es cualquier realidad, "ni cualquier ocurrencia",[2] sino aquel segmento de la existencia que ha sido hecho enteramente inteligible por la acción del pensamiento. No es una realidad diferente a la que usualmente vivimos, sino aquella parcela en la que se logra la unidad de la cosa inmediata con su esencia, vale decir, con la trama conceptual que explica la presencia manifiesta de *esa cosa*. La efectividad puede ser comprendida de varias maneras: primero, como la unidad de la esencia

y la existencia. En este sentido, la realidad efectiva es aquella en la que se unifica la presencia de la cosa finita, cuya naturaleza es *transitoria*, y su esencia, es decir *aquello permanente* que le da razón de ser, que explica lo que la cosa es en su verdadera naturaleza. En el itinerario de la *Lógica*, la realidad efectiva es el resultado necesario de la subsunción de la existencia de la cosa bajo las categorías que la determinan exactamente como es: "La realidad efectiva es la unidad de la *esencia* y la *existencia* [...] dentro de ella tienen su verdad la esencia *carente de figura* y la aparición *inconsistente*; o sea, el consistir que carece de determinación y la multiforme variedad, que carece de consistencia".[3] Una segunda forma de comprender la realidad efectiva es definirla como la unidad de lo interior y lo exterior,[4] esto es, la efectividad es el ser que existe exteriormente pero a él la reflexión ya no le es opuesta: su existencia ya no es la de un ser ilusorio, simple apariencia, sino que él existe en y por unas determinaciones de la reflexión —su esencia— y, por lo tanto, es racional.[5] En otras palabras, la esencia interior del ser, que es producto de la reflexión pensante, ya no es ajena a su aparición externa.

Hegel ofrece una tercera manera de comprender la efectividad: como la completa externalidad de la esencia. Con ello, se propone evitar que la realidad efectiva encuentre su fundamento en un sustrato ajeno a ella misma, algo que la trascienda. La realidad efectiva es el fundamento inmanente de este mundo, y esta existencia no está determinada por algo exterior, más allá de él, como, por ejemplo, Dios. La realidad efectiva no es otra cosa que aquella existencia en la que se ha hecho inteligible el proceso que ha permitido su propia emergencia: la autoexposición de su propio contenido

[2] *Ibid.*, p. 106, § 6.

[3] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 591, w, 6, 186.

[4] *Idem*.

[5] Karen Ng, "Hegel's logic of actuality", en *The review of metaphysics*, LXIII, 249, p. 154.

reflexivo. Finalmente, cuarta caracterización, la realidad efectiva es el ser que es porque es, en el que el "porque" indica que tiene necesariamente en sí mismo su razón de ser, o sea que está determinado de tal manera que no podría no ser, o dejar de ser. Éste ya no es el ser inmediato de la percepción sensible (que no ha sido reflexionado), ni tampoco es un ser abstracto que se encontraría detrás de la existencia, sino que es el ser que, por la reflexión pensante, es absoluta mediación consigo mismo. Lo que es efectivo es el ser necesario: "Lo sencillamente necesario es, por el sólo hecho de que él es; no tiene por lo demás ninguna condición ni fundamento [otro que él mismo]".[6]

Naturalmente, afirmar que la realidad efectiva es la unidad del ser (de la existencia) con su esencia (con la reflexión pensada de ese ser) es una enormidad con frecuencia mal comprendida —a veces de manera voluntaria. La efectividad como existencia racional ha permitido atribuir a nuestro filósofo los propósitos más disparatados y a ello debe gran parte de su desprestigio. Es preciso pues, en primer lugar, clarificar el programa metafísico de la filosofía especulativa.

En el plano metafísico, la tesis más general de la filosofía del Concepto es afirmar la unidad entre el ser y el pensamiento. Desde luego, como todo hombre normal, Hegel sabía que el ser y el pensamiento son dos géneros diferentes y, por tanto, es incorrecto atribuirle la idea, propia de un místico, de que de algún modo (impenetrable a la razón), el pensamiento crea o produce al ser. Hegel no es un místico, sino un filósofo, y como tal defiende que, si bien el ser y el pensamiento son dos géneros distintos, *toda la actividad humana* consiste en cancelar esta separación, convertirla en unificación, lograr hacerlos homogéneos. Por la acción humana el ser y el pensamiento no permanecen simplemente uno frente al otro, indiferente uno al otro; por el contrario, en la actividad teórica, la unidad entre ambos se llama "conocimiento"; y en la actividad práctica la voluntad, que trabaja guiada por el pensamiento, convierte cualquier ser externo en interno, porque el sujeto se lo apropia. Todo ello a través de una confrontación, de un combate que exige transformaciones mutuas, porque el ser externo opone una tenaz resistencia y nadie ha asegurado una armonía preestablecida entre él y el

[6] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 617, w, 6, 215.

pensamiento. La actividad teórica humana no tiene otro sentido que lograr esta unidad entre el ser inmediato, que es convertido en reflexión, y el pensamiento que lo piensa. Una afirmación de aspecto tan sencillo exige, sin embargo, complejas transformaciones en filosofía, con el fin de abandonar el punto de vista de la conciencia ordinaria, para la cual habrá siempre un abismo infranqueable que separa a las cosas en su exterioridad y al pensamiento en su subjetividad.

 Ante todo, conviene reconocer el proceso reflexivo que los une. Para Hegel, el pensamiento no es una facultad recluida en la cabeza del individuo con la cual éste intenta, de un modo u otro, "representarse" o "imitar", siempre con mediocres resultados, a los objetos externos. Ésta es —asegura— una pobre concepción del pensamiento. Para él, el pensamiento es una actividad que no deja nunca de actuar objetivamente, en los objetos que conoce y en los diversos grados de conocimiento: percepción, imaginación, saber;[7] y luego, se hace objetivo en la medida en que guía a la voluntad cuando ésta interactúa con los objetos inmediatos. En la *Enciclopedia*, escribe: "En efecto, por un lado, las ideas no están simplemente alojadas en nuestras cabezas y la Idea en general no es algo tan impotente cuya realización no se debería sino a nuestro subjetivo querer para realizarse o no realizarse… esto sólo lo imaginan los espíritus prácticos desprovistos de pensamiento o irritados contra el pensamiento y caídos muy bajo".[8] En esta filosofía, ni los objetos externos permanecen intactos, tiesos en su ser, ante la acción del pensamiento, ni el pensamiento sigue siendo el mismo después de su experiencia con los objetos externos. Los seres humanos piensan para actuar y justo por las dificultades que encuentran en su acción se ven obligados a pensar, nuevamente. La filosofía especulativa es una filosofía de la acción: de la acción del pensamiento sobre el ser y de la reacción del ser sobre el pensamiento.

De acuerdo con Hegel, esta unidad del ser y del pensamiento no es un ideal inalcanzable, más allá de las fuerzas humanas; los ejemplos que ofrece, por el contrario, son de gran cotidianidad: un amigo efectivo, un poeta efectivo. Cada uno de éstos en una presencia tangible con la característica de que en ellos el concepto de amistad y de poesía se hace transparente y

[7] G. W. F. Hegel, *Enciplopedia de las Ciencias Filosóficas*, p. 101, § 2.

[8] *Ibid.*, agregado, § 142.

ya no se oculta. Una manera de comprender la efectividad hegeliana es compararla con el programa de Kant.[9] En efecto, mientras Kant se propone establecer las condiciones trascendentales (o formales) necesarias para la determinación de cualquier objeto posible —una apariencia, un fenómeno—, Hegel se propone describir la actividad del pensamiento que permite determinar la verdad —la absoluta certeza— de *este objeto* particular que tengo frente a mí. ¿Dónde reside, pues, la diferencia? En que para Kant la efectividad es justamente aquello que no puede ser determinado únicamente mediante la reflexión: las categorías sólo pueden determinar objetos *posibles*, porque el pensamiento no puede sino depender de las intuiciones sensibles para establecer las intuiciones efectivas.[10] La categoría de realidad efectiva es, por el contrario, el intento por romper esa oposición entre lo sensible y lo inteligible, o sea poner fin a la presunta brecha insalvable entre el sujeto y el objeto. Hegel se ha propuesto mostrar que esta unidad lógica se produce en el pensamiento desde el momento en que el ser inmediato es transformado en ser pensado, y que esa unidad práctica es obra de la voluntad, que no es otra cosa que pensamiento en su impulso por realizarse en el orden de las cosas.[11] Toda la *Doctrina de la esencia* contenida en la *Lógica* es un poderoso argumento dirigido contra el dualismo que separa el ser y la esencia: su propósito es prevenir cualquier concepción metafísica de lo que existe, cancelando toda forma de trascendencia. Ésta es justamente la metafísica inmanente de Hegel: la absoluta presencia de la esencia en la existencia.

El programa metafísico de Hegel puede resumirse de este modo: antes de ser pensada como racional, en sentido estricto la realidad no es concreta, sino abstracta; y antes de tener como contenido la determinación de lo real, el pensamiento debe ser llamado abstracto y no concreto.[12] Ambos, la realidad y el pensamiento, abandonan su abstracción cuando, saliendo de sí y retornando a sí, se hacen efectivos mediante el pasaje reflexivo por su otro: sólo así se determinan, se hacen "concretos", adquieren forma y

[9] K. Ng, "Hegel's logic of actuality", en *op. cit.*, p. 154.

[10] *Ibid.*, p. 155.

[11] G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, pp. 103-104, § 3.

[12] Quentin Lauer, *Hegel's idea of philosophy*, p. 50.

contenido. Como categoría lógica, la "sustancia" va a expresar, *desde su alta perspectiva*, esa unidad de ser y pensamiento llamada "realidad efectiva"; ella es una categoría lógica, pero indica la forma en que debe ser *concebida* la realidad que vivimos.

En este ambicioso programa, Hegel no está, por supuesto, solo. Entre otros, él reconoce como antecedentes a Aristóteles y Spinoza. Más aún, se ha escrito, a nuestro juicio correctamente, que la sección de la *Lógica*

llamada "realidad efectiva" es a la vez un homenaje y una refutación a la filosofía de Spinoza.[13] Homenaje, porque lo mismo que el autor de la *Ética*, nuestro autor sostiene que la verdadera filosofía *comienza a pensar a partir de la totalidad* y no a partir de los datos provenientes de la sensibilidad, porque con éstos se inicia un proceso de totalización inacabado. El punto de partida para pensar el mundo debe ser un ser que lo contenga todo, interior y exterior, algo que unifique ser y pensamiento; y no se puede partir de una serie de datos considerados exteriores al pensamiento. Esta totalidad es aquello que Spinoza llama "causa de sí". De ahí que la definición de "realidad efectiva" se corresponda con la comprensión de Dios contenida en la *Ética*: "la existencia de Dios y su esencia son una y la misma cosa".[14] Hegel reconoce en Spinoza muchos elementos que hace suyos; entre otros, que lo absoluto es absoluta manifestación, exteriorización de sí. Luego, reconoce que la definición de sustancia en la *Ética* es tanto formal como material: pensamiento y extensión, es decir, que la sustancia es aquello que contiene toda la multiplicidad del mundo entero. Finalmente, esta multiplicidad de los modos no es contingente, pero la manera adecuada de pensar esas existencias finitas es remitirlas a la totalidad a la que necesariamente pertenecen.

Si el homenaje a Spinoza es profundo, ¿dónde reside entonces la refutación? En su sentido general reside en que, si bien cabe admitir que la sustancia es absoluta manifestación, todo depende —piensa Hegel— de la manera en que se comprenda el término "manifestación". Según su interpretación, todo comienza mal cuando Spinoza define a la sustancia como afirmación ilimitada de cualquier materia o cosa, algo que absorbe todos los seres finitos sin otorgarles ninguna independencia. Definida de esta manera, la sus-

[13] Eugene Fleischmann, "Die Wirklichkeit in Hegels Logic. Ideengechichtliche Beziehungen zu Spinoza", en *Zeitschrift für philosophische Forsung Bd*, p. 199.

[14] Spinoza, *Ética*, p. 332.

tancia es identidad indeterminada, carente de diferencia interna, porque toda determinación es una limitación, una negación que por definición no puede pertenecerle. En consecuencia, aunque esta sustancia contiene los atributos y los modos, éstos no son su negación sino simple expresión de su potencia, puestos sólo para desaparecer como ilusorios y evanescentes, sin contenido positivo, de manera que antes que su fundamento, tal sustancia es su sepulcro. En breve, en la sustancia de Spinoza los seres finitos carecen de subsistencia propia: son "apariencia que manifiesta su esencia de apariencia"; esto es lo que Hegel llama "la representación oriental de la emanación": "Es verdad que la unidad originaria es el aliento fundamental de cualquier desarrollo posterior […] pero esta representación oriental de la emanación no solo ilumina sino que también irradia" y esta irradiación es un alejamiento progresivo de la sustancia respecto a los modos… "así se va oscureciendo el ser cada vez más y la noche, lo negativo es el punto extremo de la línea, punto que no retorna a su luz primera".[15]

Es posible enunciar ahora el sentido general del contenido de esta sección en la *Lógica*: la sustancia de Hegel es lo absoluto pero que contiene su propia negación interna, su propio automovimiento. Todo lo que existe en la experiencia humana es la unidad de pensamiento y extensión, pero esta unidad debe ser alcanzada después de la escisión interna y la confrontación del pensamiento con el ser externo. El ser externo no renuncia a su incontestable presencia, pero ésta será hecha inteligible por la acción del pensamiento que cobra una relevancia inédita en la filosofía del idealismo absoluto: Hegel es *Spinoza después del idealismo trascendental*. De esta manera, la actividad de la sustancia no es sólo emanación, sino que su potencia consiste en su poder de particularizarse, de producirse a sí misma a partir de su propia escisión. La sustancia de Hegel es la actividad incesante e infinita por la cual la reflexión pensante muestra que, si ella no ha hecho las cosas del mundo, en cambio tiene con éstas una profunda identidad a medida que las conoce. Cuando esta identificación del ser y el pensamiento se logre y se haga consciente de sí, tendremos una sustancia autorreflexiva que lo contiene todo, y ya no habrá ningún misterio adicional. Todo dependerá, pues, de este proceso y de la inteligibilidad del proceso mismo. Claro

[15] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 602, w, 6, 198.

está que al introducir la negación en lo absoluto esta totalidad deja de ser perfección, pero éste es el precio para que abandone su identidad inmóvil y obtenga vida y movimiento. Su manifestación como realidad efectiva no será el hundimiento de los seres finitos sino la dignificación de éstos.

La realidad efectiva en la Lógica

Así pasamos al segundo movimiento para llegar a la sustancia: el despliegue conceptual de la realidad efectiva, desde su identidad formal primera hasta el umbral del Concepto. En la *Lógica*, este despliegue se desarrolla en tres apartados: lo absoluto, la realidad efectiva y la relación absoluta.

Desde su presentación, la efectividad es el resultado de un *proceso* de unificación entre la esencia y la existencia: ella proviene de la "relación esencial" entre lo interno (esencia) y lo externo (existencia). En este primer momento, ella adopta la forma de una inmediatez que Hegel llama "absoluto" y que hace corresponder con la sustancia de Spinoza. Sin embargo, como proceso de unificación la efectividad contiene, a la vez, la identidad entre esencia y existencia y la diferencia entre ambos, esto es, el absoluto de Hegel está habitado desde su origen por una contradicción: por una parte, él es la plenitud, el fundamento que contiene todo, pero con ello contiene los seres finitos y éstos son la negación como determinación, esto es, lo opuesto de aquella plenitud. Por eso Hegel lo llama "la más formal de las contradicciones", pues por un lado es "la negación de todos los predicados, lo vacío […] (y por el otro) la posición de esos mismos predicados".[16] En la *Ética* de Spinoza, esa sustancia imponente que lo absorbe todo no deja a la reflexión otra alternativa que contemplarla respetuosamente desde fuera y aunque es posible atribuirle una infinidad de atributos, estos le son "externos", pues como puro ser afirmativo, nada puede oponérsele y no contiene ninguna determinación que le sea interna. En la *Lógica* de Hegel, por el contrario, el absoluto ya contiene la diferencia entre esencia y existencia, de manera que tendrá movimiento, en la medida en que esta oposición interna se despliegue hasta la unificación de la reflexión pensante (esencia) con la existencia. No se trata pues, dice la *Lógica*, de determinar

[16] *Ibid.*, p. 592, w, 6, 187.

desde el exterior ese absoluto, sino de permitir que su propia naturaleza contradictoria se manifieste a sí misma: "Lo que el absoluto sea, es algo que debe venir expuesto; sólo que este exponer no puede ser un determinar, ni una reflexión externa por cuyo medio vinieran a darse determinaciones del mismo sino una *exhibición* y además la *propia* exhibición de lo absoluto, solo un acto de mostrar lo que aquello que él es".[17]

Tal exhibición de lo absoluto pasa por las categorías que Spinoza había establecido: la de atributo y la de modo, pero a diferencia de la tradición metafísica previa, en la *Lógica* la categoría de atributo sufre una verdadera desvalorización. Según Hegel, el atributo es el absoluto mismo pero bajo una forma relativa: "Un nexo que no significa otra cosa sino lo absoluto bajo una *determinación de forma*".[18] El atributo no alcanza una verdadera independencia, por ello no es una verdadera negación de lo absoluto que permita a éste una exteriorización y un "retorno a sí" hasta lograr una identidad reflexiva. El atributo sufre de su posición intermedia: es demasiado infinito como para ser negación y demasiado finito como para representar verdaderamente a lo absoluto. No tiene, pues, una presencia propia: no es una exterioridad, sino una apariencia de exterioridad; es una determinación que no llega a ser diferencia, es por tanto una diferencia *dentro* de la identidad.

La verdadera exhibición de lo absoluto, su diferencia interna, se encuentra pues en el modo. Ahora bien, comparado con lo absoluto, el modo es una existencia finita y desproporcionadamente pequeña, pero es justamente esta precariedad la que le permite ser una negación, una exteriorización adecuada. El modo da testimonio de la infinita distancia que lo separa del absoluto, pero es por eso que es la negación intrínseca de éste, su ser-para-sí. Este absoluto muestra dos actividades respecto a sus modos: como algo positivo, es el "aparecer" de esas existencias finitas, su "creador"; pero como algo negativo es la extinción de ellas. El aparecer y el desaparecer de las existencias finitas es la completa manifestación del absoluto: con su presencia ellas lo hacen visible, pero con su extinción muestran que la esencia del absoluto es su retorno a sí mismo como fundamento permanente de aquéllas. Sucede con ello dos cosas: primero, los modos, las existencias finitas adquieren dignidad: ya no son la apariencia como apariencia (como

[17] *Idem*.

[18] *Ibid.,* p. 596, w, 6, 191.

sucede al atributo), sino *determinaciones de lo absoluto*, la manifestación de éste como "forma". En segundo lugar, el absoluto adquiere movimiento como permanente retorno a sí desde su más extrema externalidad: ya no es absoluto en su inmediatez, sino absoluto mediado. Con ello, Hegel desea probar que la sustancia no tiene otra esencia que la de ser manifestación de sí, negación de toda trascendencia: "La sustancia, sin dejar de ser fundamento absoluto e idéntico a sí mismo tiene su esencia no en su existencia

idéntica y estable, sino en su poder de particularizarse, de ser ella misma en sus manifestaciones. Lo que es la definición misma de *Wirklichkeit*".[19]

Con esta valoración del modo se revela uno de los rasgos propios de la "metafísica" de Hegel: su noción de esencia como exteriorización en la existencia. En efecto, "esencia" en Hegel no es algo que subyace "detrás" u oculto en el ser porque detrás de las cosas no hay ninguna realidad adicional. La esencia no es un mundo aparte, sino simplemente el mecanismo conceptual que reconstruye de manera inteligible la presencia de ese ser: la verdad de la esencia es manifestarse en la cosa, como cosa, como forma enteramente integrada en la materia. Aquello que aparece como "fenómeno", como un mundo externo que sería ya algo en sí, independiente, ya no puede ser comprendido como algo opuesto a su esencia, "porque ese "fenómeno" está enteramente definido por las formas que la reflexión produce".[20] Éste es un verdadero *dictum* acerca de la realidad efectiva: lo que algo es, lo es enteramente en su externalidad, pero ésta no puede confundirse con un simple empirismo, porque es una inmediatez *devenida*: es una existencia, pero como unidad reflexionada en sí misma. Lo efectivo es la inmediatez *puesta* como reflexión en sí y la reflexión en sí *puesta* como inmediatez: la reflexión se ha "exteriorizado" en el ser y el ser se ha "interiorizado" en la reflexión. Esto significa que en la realidad efectiva coinciden ahora perfectamente su forma (su unidad como cosa existente) y su contenido (la multiplicidad de sus determinaciones pensadas). "Reflejado" quiere decir que lo efectivo es un ser que existe, pero su existencia no es una mera apariencia, una simple ilusión no reflexionada, sino algo que existe pero que ha sido reconstruido en la verdadera objetividad de su presencia.

[19] E. Fleishmann, "Die Wirklichkeit in Hegels Logic. Ideengechichtliche Beziehungen zu Spinoza", en *op. cit.*, p. 204.

[20] Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la Métaphysique*, p. 140.

Para comprender quizá conviene nuevamente comparar el programa de Hegel con la filosofía crítica de Kant: En efecto, para Kant, una síntesis entre la unidad de la apercepción trascendental y la materia recibida mediante las formas *a priori* de la intuición sensible, es una síntesis que permanece siempre incompleta porque no existe ninguna posibilidad de superar la distancia entre lo sensible y lo inteligible (salvo en términos de un "principio regulador"). En Hegel, las cosas se presentan de otro modo, porque en la *Lógica* ya no se asiste al enfrentamiento entre un objeto externo y un sujeto provisto de formas racionales *a priori*, sino a la confrontación entre dos polos al interior del pensamiento: la multiplicidad de determinaciones que la reflexión establece en el objeto ya pensado y la búsqueda de la unidad de esas determinaciones en ese objeto pensado,[21] de ahí su aseveración original de que en la efectividad se unifican la multiplicidad desprovista de consistencia (el contenido) y la unidad carente de figura (la forma).[22]

Las categorías modales

La historia está, sin embargo, lejos de concluir. Si en la realidad efectiva se unifican lo absoluto y los modos, esta unificación no está completamente reflexionada: aún es preciso establecer qué clase de compenetración existe entre ellos. A eso se dedica la segunda parte de esta sección en la *Lógica*: las categorías modales de posibilidad, contingencia y necesidad.

Reaparece aquí el programa metafísico de Hegel. En efecto, para las filosofías que descansan en la separación sujeto-objeto, las categorías modales son atribuibles directamente al objeto externo o bien a "los sucesos": algo es posible, contingente o necesario; y esto califica al objeto inmediato, de

[21] Contra las filosofías que presuponen sin crítica la separación del sujeto y del objeto, Hegel adopta el punto de vista de su unidad, tal como lo hace Aristóteles: "El momento fundamental de la filosofía aristotélica consiste, por tanto, en que la energía del pensamiento y lo pensado objetivo sean una y la misma cosa… en esto consiste la filosofía especulativa de Aristóteles: considerar toda cosa de modo pensante, transformar toda cosa en pensamiento". G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 265, w, 19, 162-163.

[22] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 591, w, 6, 186.

manera que cuando algo es declarado "necesario", tal necesidad es traducida como "fatalidad" o "destino". En Hegel, la cuestión es diferente porque no hay tal separación entre sujeto y objeto, sino una identificación gradual *al interior del pensamiento* entre el objeto pensado y el pensamiento que lo piensa. Por tanto, en la *Lógica*, las categorías modales establecen el grado en que el pensamiento que reflexiona ha podido establecer las determinaciones que explican la presencia inteligible del objeto reflexionado. En

Hegel, el problema de las modalidades no puede tener sentido sino en el plano de una filosofía que concibe la realidad como un proceso único que engloba tanto al ser como al pensamiento.[23] Ellas responden a la cuestión: ¿en qué medida el objeto reflexionado ha sido reconstruido en su presencia mediante las determinaciones? ¿Cuál es la posición y cuáles las figuras del pensamiento en el proceso de reconstruir la presencia indiscutible de ese objeto? Desde luego, el objeto externo ha estado ausente: por el contrario, él está ahí para que su presencia sea pensada, solamente que para Hegel nunca hay un objeto meramente externo opuesto a un pensamiento originalmente vacío, sino una gradual mediación por la cual el objeto externo ha sido transformado en objeto inteligible. Se trata, pues, de una triple relación: entre el objeto externo, su conversión en reflexión y la relación entre el objeto pensado y la reflexión que lo está pensando.[24] Por eso es que en la *Lógica*, las categorías modales son siempre confrontadas a un objeto que no es meramente exterior, sino que ya tiene algún grado de determinación. Es por eso que hay dos series en el tratamiento de las categorías modales: 1) las tradicionales de posibilidad, contingencia y necesidad; y 2) la posición del pensamiento respecto al objeto reflexionado: formal, real, efectivo.

Intentemos mostrar lo anterior a propósito de la primera serie ofrecida en la *Lógica*: la "posibilidad formal". De acuerdo a su definición "formal" o "lógica", "posible" es todo aquello que no se contradice a sí mismo. De ahí se concluye que todo aquello que existe es "posible", porque, para existir, es preciso que excluya la contradicción interna, a fin de poder preservar su identidad a sí mismo. Pero, refuta Hegel, si con la posibilidad formal se intenta pensar algo efectivo se encuentra una consecuencia inesperada, porque la

[23] E. Fleischmann, "Die Wirklichkeit in Hegels Logic. Ideengechichtliche Beziehungen zu Spinoza", en *op. cit.,* p. 207.

[24] B. Longuenesse, *op. cit.,* p. 152.

Lógica ha mostrado que todo lo que existe, para ser lo que es, es decir, para tener una identidad, requiere diferenciarse de su otro, ser lo otro de su otro, esto es, tener en sí la negación de sí, luego, es contradictorio. Resulta que se ha llegado a lo contrario de la definición formal de posibilidad porque sucede que lo existente no evita la contradicción, sino que la contiene, por ende es algo imposible. A decir verdad, sin sospecharlo, la definición formal ya había introducido a lo otro, a la imposibilidad: si algo es *sólo posible* es que su otro, *cualquier otro, también es posible*: "este es el *fundamento* que establece la referencia de que, *en virtud* de que A=A, entonces también -A= -A; en el posible A está contenido también el posible no A, y es esta referencia misma la que determina a los dos como posibles".[25] La posibilidad comporta pues *dos* lados: uno positivo, formal, de identidad a sí del objeto y un lado negativo de la diferencia consigo mismo o de reflexión en una alteridad,[26] ¿cuál de los dos lados prevalece? Ésta es una cuestión que no puede resolverse en lo formal porque ambos son igualmente posibles: la única alternativa es referirse a un contenido, es decir a la trama de relaciones determinadas en la que se encuentra el objeto reflexionado: "Si una cosa es posible o imposible eso depende del contenido, es decir de la totalidad de los momentos de la efectividad que en su despliegue se muestra como necesidad".[27] La categoría modal de "posibilidad" se revela la más defectuosa, porque indica una gran distancia entre el ser (pensado), y el pensamiento (sobre ese ser efectivo).[28]

Esto no significa que para pensar *lo efectivo* deba anularse la categoría de posibilidad; implica más bien que ésta no puede ser definida por sí misma, sino solamente mediante su otro: lo efectivo. Con ello, Hegel desea mostrar, en primer lugar, que la reflexión pensante no puede ser separada del ser existente, "que la reflexión es sencillamente existencia que es reflejada en sí misma y que la reflexión sobre lo posible es, en última instancia, reflexión sobre lo que es efectivo".[29] El vínculo entre la posibilidad y la efectividad conduce a una nueva categoría modal, la contingencia: un algo efectivo determinado sólo como posible es un algo contingente.

[25] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 607.

[26] J. Biard *et al.*, *Introduction a la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, p. 322.

[27] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 143, w, 8, 284.

[28] B. Longuenesse, *op. cit.,* p. 159.

[29] K. Ng, "Hegel's logic of actuality", en *op. cit.,* p. 158.

La contingencia contiene de inmediato en sí la contradicción: contingente es aquello que es, pero que podría igualmente no ser. Posee un fundamento, puesto que es; y puesto que podría no ser, carece de fundamento; en breve, para el pensamiento es un ser "accidental" en la medida en que deja indeterminado a lo efectivo. Los momentos de la contingencia, lo posible y lo efectivo están en "una inquietud absoluta",[30] cada uno es sí mismo y subsume a su otro: lo posible pasa a lo efectivo y lo delimita y lo efectivo pasa a lo posible y lo delimita; ambos son momentos idénticos en una unidad formal.

Bajo esta cuestión de apariencia abstracta se desliza una doble crítica de Hegel al pensamiento "formal". Por una parte, el problema del formalismo es que no posee ningún contenido y debido a esta indigencia, en el tránsito de lo posible a lo efectivo no puede determinar este último sino como uno entre muchos otros posibles, de lo que concluye que, sin dificultad, lo efectivo "podría ser de otro modo". El formalismo no se da cuenta de que, partiendo de lo posible, lo efectivo a lo que se llega no es más que el reflejo de lo posible, es decir, podría igualmente no ser. El pensamiento formal se complace entonces en imaginar realidades lógicamente posibles, invitándonos a creer en su eventual existencia: "Entre menos cultivado es un hombre, menos conoce las relaciones determinadas de los objetos a los cuales dirige su atención y habitualmente, está tanto más inclinado a perderse en toda clase de posibilidades vacías…".[31]En segundo lugar, como se ha visto, lo contingente es algo que es en parte efectividad y en parte posibilidad. Pero entonces, cuando el pensamiento formal toma su punto de partida en lo efectivo para delimitar lo posible, encuentra que lo existente es lo único posible y lo eleva a rango de "necesario". La existencia contingente se convierte en "necesaria" porque el pensamiento formal no posee ninguna determinación de contenido, ninguna diferencia, no concibe otro posible y concluye que lo que existe es lo único posible, esto es, necesario. El precio de ello es que el pensamiento se hace dependiente del dato, una mera tautología de lo inmediato y se resigna a que, puesto que algo existe, es necesario que exista. Aunque es cierto que esta hipóstasis de lo existente le sucede —escribe Hegel— sólo a un pensamiento perezoso que de este modo busca escapar a ciertas obligaciones. No es a Hegel al que puede atribuirse

[30] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 609, w, 6, 206.

[31] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 143, agregado, w, 8, 283.

el hacer de lo existente algo necesario y divino; por el contrario, para él, la existencia inmediata es sólo inmediatez y el conocimiento consiste precisamente en arrebatarle esa inmediatez para mostrarla como mediación, como existencia devenida. Escapar a la posibilidad y la contingencia exige que la esencia lleve hasta el fin su explicitación de las determinaciones pensadas de lo efectivo, es decir, se llene de contenido real. Esto es lo que conduce a la siguiente modalidad: la "posibilidad real" y "necesidad real".

La extensión de nuestro artículo impide seguir con detalle el despliegue de las categorías modales. No obstante, resulta indispensable detenerse en aquella que caracteriza mejor a la sustancia: la necesidad absoluta. Con una advertencia: a la conciencia ordinaria, que aplica las categorías modales a "las cosas", la "necesidad" de algo le parece ya excesiva, pero si además se le agrega el adjetivo de "absoluta" entonces le parece estar frente a un fatalismo inadmisible. Como ésta ha sido una acusación frecuente a nuestro filósofo, es preciso examinar tal categoría con cierto detalle.

Ante todo debe señalarse que la *Lógica* distingue dos categorías a las que llama: "necesidad real" una, y otra que llamará más tarde "necesidad absoluta". La primera, la "necesidad real", aparece en el momento en que, en su esfuerzo por determinar la efectividad de una cosa, el pensamiento establece una relación entre un cierto número de determinaciones que llama "condiciones" y la emergencia de esa cosa: si ciertas condiciones están presentes, la cosa pasará a la existencia. Esta relación de necesidad podría traducirse simplemente como el bien conocido "condicional": si A, B, C y D, entonces E. Obviamente, se ha abandonado el anterior plano "formal" y ahora se busca establecer las determinaciones reales del objeto. Esta necesidad "real" es significativa porque, aunque obra de la reflexión que piensa, busca la unidad entre pensamiento y existencia: las determinaciones son producto del pensamiento, pero también pertenecen al objeto cuya presencia está siendo reconstruida por la reflexión. Las categorías no son entidades vacías, sino determinaciones que subsumen a *ese* objeto, y el objeto subsumido es un objeto real, pero *mediado por el pensamiento*. En la "necesidad real" la reflexión alcanza la unidad entre las determinaciones (condiciones de aparición de un objeto) y el objeto mismo. Se ha llegado así a la "posibilidad real" (y no meramente "formal") porque la posibilidad real de una cosa es el conjunto de condiciones que la hacen realmente exis-

tente: "en la medida en que uno se compromete con las determinaciones, circunstancias y condiciones de una Cosa para partir de ello a conocer su posibilidad, se deja de estar en la posibilidad formal, tomando en cambio en consideración su posibilidad real".[32] La brecha entre lo efectivo y la reflexión se ha reducido: "La posibilidad real de algo es por tanto la multiplicidad de circunstancias existentes que están conectadas con él".[33] La Cosa está construida por una serie de determinaciones que la reflexión ha establecido como condiciones y de estas condiciones reflexivas sólo se llega a esa Cosa. Si se puede pasar de la "posibilidad formal" a la "posibilidad real", es por la capacidad que tiene la reflexión para llevar hasta el fin la explicitación de sus determinaciones y constituir mediante ellas la unidad de la Cosa. Naturalmente, si las condiciones son inmanentes a la Cosa y la Cosa inmanente a sus condiciones, entonces la posibilidad real es idéntica a la "necesidad real": "Por consiguiente, realmente posible es aquello que no puede ser de otra manera; bajo esas condiciones y circunstancias, no puede seguirse otra cosa. Por tanto, posibilidad real y necesidad real están diferenciadas solo *aparentemente*; esta es una *identidad* que, en vez de ser algo que le venga primero al ser, está ya *presupuesta* y situada de fundamento".[34]

La *Lógica* muestra así *el trabajo del pensamiento* en su propósito de unificar la presencia de la Cosa con su esencia, vale decir con la reflexión que hace inteligible esa presencia, que le otorga esa identidad y no otra. Lo que es "exterior" (la Cosa) no es más que la exteriorización de su "interior" (las condiciones que la hacen emerger): es el ser que ha explicitado su "razón de ser", es decir, un ser que posee un fundamento concreto. Ambos momentos son indisolubles y provienen de la completud del movimiento de la reflexión pensante. La necesidad real de una Cosa es un resultado lógico y no un acto de adivinación: "cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, esta entra entonces dentro de la realidad efectiva".[35]

Se ha alcanzado una reconstrucción reflexiva de las condiciones reales de posibilidad que explican la Cosa en su presencia: es sin duda un grado

[32] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 611, w, 6, 208.

[33] *Ibid.*, p. 611, w, 6, 209.

[34] *Ibid.*, p. 613, w, 6, 211.

[35] *Ibid.*, p. 612, w, 6, 210.

importante de conocimiento. ¿Por qué entonces la reflexión no se detiene en la "necesidad real"? Porque, asegura Hegel, esta necesidad es aún "relativa" y no escapa a cierta contingencia. Esta contingencia le viene de que la necesidad real es el *pasaje* de la multiplicidad de las condiciones a la unidad de la Cosa, pero en tanto que pasaje, ella presupone como dadas a la reflexión, por una parte a la Cosa y por la otra a sus condiciones. En otras palabras, sigue siendo un tránsito que supone dos cosas sin mediación: las condiciones que no han sido racionalmente deducidas, y la Cosa que igualmente no ha sido deducida. Mientras no sea reflexionada la totalidad que abarca condiciones y Cosa, su unidad sigue siendo contingente, porque de cualquier cosa pueden deducirse múltiples condiciones contingentes (que son buenas candidatas pero que no pasan de ser posibilidades) y, por ende, de algún modo son "externas" a la cosa de la que pretender ser condiciones: (la necesidad real) tiene su punto de partida en lo contingente, puesto que de cualesquiera condiciones podemos preguntar ¿por qué estas condiciones y no otras? ¿Por qué esas circunstancias determinadas y no otras?[36]

Necesidad absoluta: acceso a la categoría de sustancia

La necesidad real es llamada "relativa" en la medida en que tanto las condiciones como la Cosa parecen ser "dadas" a la reflexión, es decir, que no han sido racionalmente justificadas (y para Hegel todo lo que no ha sido racionalmente justificado es "inmediato"). Sin embargo, la *Lógica* puede probar que esa inmediatez es sólo aparente y que, tanto las condiciones como la Cosa son también obra de la reflexión pensante, pues ésta puede demostrar por qué determinadas condiciones justifican a la Cosa y por qué la Cosa requiere de esas condiciones y no de otras. Esta perspectiva superior, que no admite nada sin mediación, es la "necesidad absoluta", la modalidad propia de la sustancia. La necesidad absoluta no es más que la perspectiva que reconoce que las condiciones y la Cosa no son datos externos copiados por el pensamiento sino también obra del movimiento de pensamiento. De este modo, la reflexión pensante ha alcanzado conciencia de la completa unidad

[36] K. Ng, "Hegel's logic of actuality", en *op. cit.,* p. 167.

de sí misma y ya no tiene ninguna presuposición externa: se ha logrado la completa absorción de las condiciones y de la Cosa presuntamente preexistentes. Lo mismo que Spinoza, Hegel considera que un conocimiento que sea enteramente consciente de sí es perfecto en su género. La *Lógica* llama "la forma como actividad" a esta aparición simultánea tanto de las condiciones como de la Cosa que emerge de estas condiciones: "así la forma, en su realización ha penetrado todas sus diferencias y se ha hecho transparente

y es, en cuanto necesidad absoluta, solamente esa simple identidad consigo mismo del ser en su negación o sea en la esencia".[37]

Lo llamado "necesario" no es la Cosa, ni las condiciones, sino el movimiento de la reflexión que permite pensar la irrupción simultánea de la Cosa en la unidad de sus condiciones; "necesidad absoluta" es la reflexión del movimiento del pensamiento al mismo tiempo que reflexión de ese algo que el movimiento constituye.[38] Con la necesidad absoluta Hegel quiere mostrar que el pensamiento no detiene la reflexión sino hasta que justifica racionalmente *todos los elementos que son los suyos*: "el ser en sí, o sea ella misma (la sustancia) y la inmediatez son ambos, de igual manera, *ser-puesto*".[39] "Ser puesto" significa que la Cosa y sus condiciones son resultado de un único movimiento del pensamiento. Todo transcurre pues dentro de la totalidad del pensamiento reflexivo que ha alcanzado la completa inteligibilidad de la Cosa real que está pensando, esto es la unidad de la existencia y de su esencia: "(la necesidad absoluta) es precisamente en la misma medida tanto inmediatez simple o *ser puro,* como simple reflexión dentro de sí o *esencia pura*: esta (la necesidad absoluta) es el hecho de que ambos son una y la misma cosa".[40]

La necesidad absoluta es un producto de la reflexión pensante y de ningún modo está en "las cosas", pero es la explicación lógica de que las cosas no están en su inmediatez desnuda sino que son parte de nuestra experiencia como *resultado de esa reflexión*. La efectividad es una inmediatez, pero no puede confundirse con la inmediatez del ser externo, ni siquiera con la inmediatez de la existencia (a pesar de que ésta ya está mediada, pues ha surgido de ciertas condiciones, esto es, tiene un fundamento), sino

[37] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 616, w, 6, 214.

[38] B. Longuenesse, *op. cit.*, p. 195.

[39] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 616, w, 6, 214.

[40] *Ibid.*, p. 616, w, 6, 215.

que es la inmediatez —sostiene Hegel— como "ser-puesto", es decir, como completa mediación, por su necesidad absoluta. Hegel usa entonces la notable expresión: "él es por el hecho de que él es" (*…ist nur, weil es ist*).[41] Esta expresión indica simplemente que la sustancia es el ser que es, porque es la manifestación de su propia esencia, es decir, lleva en sí mismo su necesidad y por ello mismo no podría no ser: "Al ser reflexión (ese ser) tiene fundamento y condición pero sólo se tiene a sí mismo como fundamento y condición..." En él cualquier diferencia entre contenido (la multiplicidad de sus condiciones) y la forma (su unidad) ha desaparecido: "*luego es por el hecho de ser*; al ser la *coincidencia* consigo es esencia, pero como esto simple es, de igual manera, simplicidad inmediata, es ser".[42] En la sustancia de Hegel, la inmediatez reflexionada recibe una significación inédita en la tradición filosófica: por una parte, "se encuentra cancelada la posibilidad de decir inmediatamente lo inmediato pues ella prueba que para pensar cualquier forma de inmediatez es preciso encontrar la estructura mediatizante, negativa y relacional que le permite aparecer justamente como inmediato. Además, cualquier intento por pensar la racionalidad de lo inmediato por un recurso explícito o implícito a otra cosa que él mismo se encuentra radicalmente cancelado".[43]

La insistencia en la estructura automediatizante de la sustancia a través de los modos se explica por la concepción que Hegel propone de la efectividad. De hecho, él quiere probar que la realidad efectiva no es el conjunto de seres particulares, uno al lado del otro, de cuya acción surge una totalidad contingente. Para él, los seres particulares no tienen, ni producen, su necesidad en sí mismos: esta necesidad les es impuesta por su pertenencia a la sustancia; luego, no son los seres particulares lo que realmente existe sino que es la sustancia que los contiene lo que es realmente existente. Pero esto no los cancela, porque la sustancia como necesidad absoluta no puede realizarse sin la contingencia de estos modos, pero contingencia sublimada. Hegel coincide con Spinoza en que un mundo de seres particulares, incluso si uno condiciona al otro bajo la forma de la necesidad real, no es sino el

[41] *Ibid.,* p. 617, w, 6, 215.

[42] *Idem*.

[43] J. Biard *et al.*, *op. cit.,* p. 318.

resultado confuso de la imaginación.[44] La demostración es que la sustancia no se deriva de la existencia de los seres finitos sino a la inversa: es su extinción como seres finitos lo que hace necesaria la sustancia que de este modo se afirma como "necesidad absoluta", como lo verdaderamente incondicionado: "(La necesidad absoluta) es la *esencia* de esas realidades efectivas, en sí necesarias. Esta esencia es aquello que *aborrece la luz*, porque en estas realidades efectivas no hay ningún *brillo*, ningún reflejo por

estar puramente fundadas dentro de sí, configuradas de por sí, por manifestarse sólo a sí mismas, por ser solamente ser. Pero su *esencia* irrumpirá en ellas y revelará lo que *ella* es y lo que *ellas* son".[45]

La *Lógica* introduce la categoría de "sustancia" sólo hasta el momento en que ha alcanzado la "necesidad absoluta". Esto significa que la sustancia no puede aparecer como categoría sino hasta que se ha *demostrado* la unidad perfecta entre lo absoluto y los modos. La sustancia queda determinada así como aquello que, por su pura actividad, se pone a sí misma en su negación más radical, en las existencias finitas con el fin de determinarse para *ser verdaderamente* y luego volver a sí en la medida en que esos seres transitorios regresan irresistiblemente a su fundamento, pues éstos son en sí mismos mero devenir del ser a la nada: "Esta *identidad consigo mismo del ser* dentro de su negación es ahora *sustancia*. La sustancia es esta unidad en cuanto dentro de su *negación*, o sea *dentro de su contingencia*; así ella es *sustancia en cuanto relación para consigo misma*".[46]

La sustancia en Hegel tiene puntos de contacto con la sustancia de Spinoza pero sobre todo tiene profundas diferencias. Cierto, ambas son absoluta manifestación de sí, con la gran diferencia de que en el primero la sustancia es resultado demostrado necesario, mientras que Spinoza se coloca de golpe en lo absoluto. Lo absoluto de Spinoza, antes que nada, es, y luego es extensión, pensamiento y muchos otros atributos que no podemos concebir; su ser parece preexistir a sus determinaciones, pues condiciona todos los atributos y los modos y no es condicionado por ninguno de éstos. En la sustancia de Hegel, el papel de la negatividad lo modifica todo, porque ella no tiene su esencia en la quieta estabilidad de su identidad a sí, sino

[44] E. Fleischmann, "Die Wirklichkeit in Hegels Logic. Ideengechichtliche Beziehungen zu Spinoza", en *op. cit.,* p. 214.

[45] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, pp. 617-618, w, 6, 216.

[46] *Ibid.,* p. 618, w, 6, 216.

en el poder de particularizarse, de ser ella misma en sus manifestaciones y de hacer de estas manifestaciones algo en sí y ella misma. El significado de "manifestación" ha cambiado: el absoluto de Spinoza se ha convertido en actividad pura, en el movimiento infinito de ponerse a ella misma, para ser identidad reflexiva y todo sin moverse a sí misma, en la absoluta quietud de su movimiento interior. ¿Qué es lo que ha permitido ese movimiento interior? El papel que Hegel otorga a la reflexión pensante: para éste, el pensamiento no es un atributo que se limita a contemplar el absoluto desde el exterior; por el contrario, el pensamiento es aquello que permite unificar al ser y aquello que lo funda, su esencia reflexionada. La sustancia de Hegel es la unidad contradictoria del ser, con las determinaciones pensadas que lo hacen ser lo que es y que explican su presencia. En el sistema de Spinoza el ser es anterior (o en todo caso ajeno) al pensamiento, no depende de éste y no le está subordinado en ningún sentido.[47] Entre los atributos, extensión y pensamiento, no hay ninguna distinción de rango, ninguno tiene preeminencia sobre el otro; cada uno es expresión de una realidad única y ambos se bastan a sí mismos sin tener relación esencial entre sí, sino sólo respecto al absoluto común.[48] En el sistema de Hegel, por el contrario, todo el programa metafísico es la unidad del ser y del pensamiento que es su esencia. Aquí, la esencia de las cosas (que son existencias reales) no es más que el movimiento reflexivo que, partiendo de su inmediatez, las hace entrar en la experiencia de la conciencia. La sustancia se manifiesta en la efectividad como lo real inteligible y nada más. Es verdad que el Dios de Spinoza es una cosa pensante, pero el pensamiento no es su esencia puesto que es definido como una parte de esa esencia. En la *Ética*, el pensamiento se desarrolla paralelamente a otros atributos y los refleja pasivamente. En la *Lógica*, no hay una sencilla coexistencia entre el ser y el pensamiento sino una relación contradictoria, una verdadera unidad pero lograda mediante el enfrentamiento, combate por el cual el pensamiento logra finalmente unificarse con el ser en su presencia. La realidad efectiva y verdadera de las cosas es su unidad con la reflexión que las hace inteligibles y cuando esta unidad se logra, encontramos la sustancia en su verdadera manifestación: "La sustancia es la esencia real o sea la esencia que está en unidad con el ser

[47] Georges Noël, *La Logique de Hegel*, p. 138.

[48] *Ibid.*, p. 139.

y que ha penetrado en la realidad".[49] Se ha transformado por completo la metafísica: Hegel es Spinoza *después* de Kant. Por tanto, no considera al ser y el pensamiento como dos realidades indiferentes entre sí: el pensamiento es la absoluta negación de la inmediatez del ser, pero es una negación que da lugar a una nueva inmediatez reflexionada, dando al ser su verdadero fundamento y a la esencia su verdadera presencia. La sustancia de Hegel contiene al *ser* y a la *reflexión pensante*, pero los relaciona de la siguiente manera: la reflexión es

reflexión sobre el ser y reflexión sobre sí, reconstrucción del ser en su verdad y constitución simultánea del pensamiento que piensa sobre ese ser.

Con la necesidad absoluta como modalidad propia de la sustancia, una transformación profunda se produce, porque la reflexión se hace consciente de que en su actividad se produce todo: la Cosa y sus condiciones, o sea la forma y el contenido, o bien el ser inmediato convertido en ser pensado y la reflexión sobre ese ser. La totalidad que resulta es la sustancia como acción de sí sobre sí misma, causa de sí y con esto su necesidad se troca en libertad. ¿Por qué? Porque la sustancia se revela actividad de sí sobre sí misma, automovimiento que no sufre ningún condicionamiento exterior, es decir, que no se rige sino por la ley de su propia naturaleza. Cuando las existencias finitas parecían separadas de la sustancia, la necesidad real era una modalidad válida para ellas: todas actuaban y se condicionaban exteriormente unas a las otras en una cadena infinita. Pero cuando se abandona esta perspectiva, esa necesidad se torna en libertad, porque en la sustancia esa es acción de sí sobre sí misma y en consecuencia todo condicionamiento por otra cosa ha desaparecido y un ser que no es condicionado por otra cosa es libre: "De lo necesario reclamamos que sea por sí mismo lo que es y por consiguiente aun siendo en verdad mediatizado, contenga por tanto la mediación como suprimida. De lo necesario decimos en consecuencia "él es" y de este modo vale para nosotros como una relación simple consigo mismo, aquel en el que desaparece el ser condicionado por otra cosa".[50] Su existencia necesaria se explica porque es su propio fundamento y no tiene su fundamento en otra cosa fuera. Cada existencia finita, tomada separadamente, parece contingente, pero, cuando se la deja de tomar separadamente, el nexo de condicionamiento entre todas se convierte en un necesidad

[49] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 511, w, 6, 245-246.

[50] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, anexo, § 147, w, 8, 289.

porque pertenecen a una totalidad; y ésta a su vez se trastoca en libertad cuando se asciende al plano de la sustancia, porque ésta no reposa sino en sí misma. La necesidad absoluta no es sinónimo de "fatalidad": ella contiene en sí la contingencia de los modos pero sublimada, concebida; tampoco es sinónimo de "inflexible": toda necesidad es una cierta relación entre lo posible y lo efectivo pero cuando la reflexión es completa, el pensamiento ya no se pierde en las simples posibilidades "lógicas" (como le sucede al pensamiento formal), sino que prefiere la posibilidad "real" de las cosas.

El itinerario no ha concluido. Sabemos que la actividad de la sustancia es manifestarse en las existencias finitas, pero aun no conocemos la naturaleza de esa actividad. A esto dedica la *Lógica* el apartado final de la sección "realidad efectiva": es la relación absoluta.

La relación absoluta

Aunque el término "relación" incluido en el título de este apartado sugiere "vínculo de dos", de hecho hemos llegado al punto en que lo verdadero es *una* sola totalidad que se escinde en sí misma hasta el extremo de las realidades finitas, que no son más que ella misma. Se trata, pues, de una única actividad interior y por ello la "relación absoluta" *será el movimiento consigo mismo de lo absoluto en su exhibición de sí*.[51] La *Lógica* examina esta relación bajo tres apartados: a) relación de sustancialidad, b) relación de causalidad y c) interacción. El objetivo general de esta sección será mostrar que la actividad interna de la sustancia consiste en una acción-reacción entre la sustancia y los modos, en un retorno a sí de la sustancia pero mediante una causalidad interna real. Estaremos en el umbral del Concepto. Para ello, pasa revista a diversas formas de pensar la relación entre la sustancia y los modos, relación en la que los nombres dominantes son Aristóteles, Spinoza y Kant.

La primera, la relación de sustancialidad, tiene una larga historia que en lo fundamental consiste en que se establece una categoría principal como sustrato que es declarada preeminente sobre las demás. Es así como Aristóteles comprende la *ousía* (*essentia* o *entitas*), como sustrato en el cual

[51] André Droz, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de la philosophie*, p. 159.

descansa el accidente, un poco a la manera en que los modos están en la sustancia de Spinoza. De acuerdo con Hegel esta concepción está dominada por varios temas: ante todo, que la sustancia actúa sobre sí misma, pues nada le es exterior, y cuando esa sustancia se refleja en otro, esto es el accidente. Bajo esta relación unilateral, la sustancia actúa sin encontrar la menor resistencia, por eso no suele recibir el nombre de "causa" sino el de "potencia": toda actividad le es atribuida a la sustancia mientras le es negada a los accidentes. La relación de sustancialidad resalta correctamente el carácter inmanente de esta actividad, pero tiene el inconveniente de que esta acción en una sola dirección no produce más que la identidad de ella misma a ella misma y, por tanto, lo que se encuentra en los modos no es más que su expresión tautológica: "ese movimiento de la accidentalidad es la *actuosidad* de la sustancia, entendida como *quieto brotar de sí misma*. Ella no actúa contra algo sino contra sí misma como elemento simple, desprovisto de resistencia".[52] Bajo esta relación de sustancialidad, en el aspecto "formal", la potencia es creadora de *sus* accidentes, pero cuando se examina el aspecto de contenido, esa misma potencia niega a los accidentes cualquier sustancialidad y simplemente procede a destruirlos, lo que contradice a su primer aspecto creador. La creación y la destrucción son actos que a la sustancia misma le resultan indiferentes: "para ella (la sustancia) ambas cosas son idénticas: el crear es destructor y la destrucción es creadora…"[53]

Esta indiferencia es la grave limitación de la relación de sustancialidad (que ya encontramos en Spinoza): ella hace de los modos una mera exterioridad, algo carente de sustancia. En éstos, la sustancia "emana" pero no "manifiesta" y los accidentes no son más que apariencias evanescentes: los modos son enteramente dependientes de la sustancia, pero ésta no depende de ninguna manera de aquéllos. Lejos de salvar la brecha que separa al creador de las creaturas, la relación de sustancialidad la amplía.[54] Igualmente, ella niega a los modos cualquier potencia unos sobre otros: cuando entre ellos parecen ejercer alguna potencia, es en realidad la potencia de la sustancia la que impulsa tanto al que actúa como al que padece. Como debido a esto no tienen reflexión a sí desde su otro, carecen de sustancia-

[52] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 621, w, 6, 220.

[53] *Ibid.*, p. 622, w, 6, 220-221.

[54] G. Noël, *op. cit.*, p. 142.

lidad: "la sustancialidad *es sólo* la relación como inmediatamente evanescente: no se refiere a sí como algo *negativo*; en cuanto unidad inmediata de la potencia consigo misma está sólo bajo *la forma de la identidad*, no de su *esencia negativa*: es solo uno de sus momentos, a saber, lo negativo o la diferencia, es lo evanescente sin más, pero no es lo otro, lo idéntico".[55] A pesar de ofrecer ciertas ventajas, la relación de sustancialidad no puede revelar la verdadera actividad de la sustancia, por ello es preciso pasar a la relación de causalidad.

La relación de causalidad es el ensayo por ver si la relación de causa-efecto da mejor cuenta de la actividad interior de la sustancia: tal vez la causa es al efecto lo que la sustancia es al accidente. La *Lógica* examina esta relación de causalidad en tres pasos: causalidad formal, causalidad determinada y acción recíproca. Con esta última, la acción recíproca, se propone mostrar que el concepto de "causa de sí" no significa a una acción unilateral "desde arriba" sino el contragolpe recíproco entre la sustancia y los modos, lo que supone devolver a estos un carácter activo, sustancial.

Empecemos suponiendo que en la relación causal la diferencia entre causa y efecto es meramente de *forma*, es decir, ambos comparten el mismo contenido: todo lo que hay en la causa se encuentra en el efecto; no hay nada en la primera que no esté en el segundo. Como sucede siempre al pensamiento formal, ello deriva en una tautología: productor y producto son exactamente la misma cosa, salvo que uno llamado sustancia se pone en el otro llamado accidente. Pero si causa y efecto son lo mismo, entonces anulan su diferencia, que se había presupuesto que existía; para que haya una diferencia es preciso introducir algún contenido que esté en una y no en el otro.

Si con ello pasamos al contenido, la causalidad ya no es formal sino determinada: la causa pasa a la finitud del efecto y posee un contenido que es determinado y por ende finito: la causalidad deviene determinada: una cosa es causa determinante de otra cosa llamada "efecto" determinado. Hegel aprovecha aquí para hacer una crítica a la causalidad transitiva propuesta por Kant, porque asegura que conduce a un mal infinito, a un infinito interminable. Su crítica consiste en mostrar que, en realidad, en el

[55] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, pp. 622-623, w, 6, 221-222.

encadenamiento causal de las cosas finitas, cada causa tiene a su vez otra causa fuera de ella (porque la causa finita no es causa de ella misma, sino de otra cosa) y así sucesivamente hasta el infinito. Lo mismo sucede con el efecto: todo efecto es resultado de una causa, pero se convierte en causa de otro efecto y así sucesivamente. Cada cosa es a la vez causa y efecto o ni lo uno ni lo otro. Se revela entonces que la causalidad transitiva, que supone la relación adecuada entre los seres finitos, no es más que un acto arbitrario
 del entendimiento: ¿por qué detener el encadenamiento en un punto más bien que en otro? ¿Qué es lo que permite llamar a algo "causa" y a otro "efecto", si toda causa es efecto de otra causa?

Sin embargo, la relación de causalidad transitiva no ha sido inútil, porque demuestra que los seres finitos *también pueden ser causas* y no simples seres pasivos. La demostración es interesante, pero ardua. Vale empezar por reconocer que la causalidad es una entidad "presuponente", pues implica que otro está ahí como "efecto", es decir, como algo pasivo. Sucede sin embargo que esta entidad presupuesta ha sido "puesta" por la sustancia activa que, como sabemos, no actúa sino sobre ella misma. Con ello se presenta un doble movimiento: la sustancia activa hace padecer a su otro, pero de hecho actúa sobre sí puesto que ella a puesto a este otro. Este otro, el pasivo, recibe así una violencia que le parece provenir de una potencia ajena a él, pero esta potencia no actúa sobre algo exterior, sino sobre algo que ella ha puesto previamente: su violencia es acción sobre sí misma. Es la sustancia misma la que produce y ella misma la que padece. Del lado de la entidad pasiva ocurre algo diferente: cuando la sustancia actúa sobre una parte reputada pasiva, transmite a ésta su propia esencia, su causalidad, comunica su propio ser al efecto convirtiéndolo en causa de otro efecto que, por ello, deviene sustancia activa. En otras palabras, la violencia que la sustancia ejerce sobre el modo no es simple opresión sino una violencia que lo determina, que lo saca de su indeterminación para hacerlo algo idéntico a sí mismo. ¿Cómo podría el ser finito ser un "algo" si no es determinado por la sustancia? El modo deviene a su vez sustancia activa y pierde aquel carácter de "presencia de préstamo" que tenía; en contrapartida, obtiene su ser determinado y su destino: "*el venir a ser puesto por otro* y el propio

venir a ser es una y la misma cosa".[56] El modo ha sufrido una violencia que lo ha determinado a ser lo que es, pero también ha recibido el convertirse en causa originaria: *su acción es una reacción*, es decir, el contragolpe de la acción primera. Como toda acción, la reacción del modo es algo que éste pone en otro como parte de su ser en sí, esto es, produce efectos, *sus* efectos, y luego, esta reacción va dirigida contra lo que originalmente fue la causa activa, la cual, una vez que se transfirió a su efecto, perdió su originariedad primera y ahora aparece como sustrato pasivo, soporte de la acción de otra causa.

La acción recíproca ya anuncia la verdadera relación entre la sustancia y los modos: cada uno se refleja en el otro, cada uno es él mismo y su otro. La causalidad transitiva ha mostrado que es imposible mantener separada la causa (la sustancia) y el efecto (los modos), porque cada uno deviene en el otro para devenir él mismo: los modos devienen causa y la sustancia deviene efecto. En breve, la realidad de todas las cosas es que son a la vez determinadas y determinantes, ¿cómo podría ser de otra manera? Esta acción recíproca permite igualmente escapar al mal infinito de la causalidad transitiva, porque no es transitiva sino reflexiva, una totalidad que es causa sin ser efecto de otra cosa, algo cuyo único fin al actuar es él mismo (*Selbstzweck*) y, por ello, no transmite su sustancialidad a nada ajeno a él mismo; en breve, se produce algo cuya actividad es inmanente, como lo era la relación de sustancialidad. A este movimiento que actúa sobre sí mismo, a la vez como acción y como reacción, la *Lógica* lo llama "interacción": "Esa primera causa que, por de pronto actúa y recibe dentro de sí de rechazo su acción como reacción, vuelve a salir a escena como causa; a aquel actuar que en la causalidad infinita fluía hasta agotarse en el progreso del infinito malo se le hace, de este modo, *refluir* y se convierte en un infinito *interactuar* (*Weschselwirken*) que retorna a sí".[57]

Con la "interacción" hemos llegado al final de la sección llamada realidad efectiva y al umbral del Concepto, es decir, al umbral de la *Lógica subjetiva* y de la libertad. Estos términos se explican fácilmente: con la interacción entre lo absoluto y los modos se ha llegado a una sustancia cuya actividad de diferenciarse y volver a sí es completamente inmanente: ha

[56] *Ibid.*, p. 635, w, 6, 236.

[57] *Ibid.*, p. 636, w, 6, 237.

desaparecido así por completo el dualismo entre esencia y existencia, entre ser y pensamiento y esta sustancia se revela como el único sujeto de todo el proceso: la sustancia es sujeto y el sujeto es sustancia que se determina a sí misma sin depender de ninguna otra cosa, es decir, es libre. Esto es lo que se encuentra contenido en la categoría central de "causa de sí". De hecho, el término mismo de "interacción" deviene superfluo: sólo sirve para indicar que la causalidad recíproca entre sustancias activa y pasiva anula su diferencia, pues cada una es, respecto a la otra, activa y pasiva; es decir, que su supuesta diferencia es sólo una apariencia de diferencia: "no son sustancias más que por el hecho de ser la identidad de lo activo y lo pasivo".[58] Esa identidad alcanzada que se escinde en sí misma de manera inmanente como activa y pasiva es justamente la sustancia como "causa de sí": causa, pero de sí misma; actividad, pero actividad que sale de sí sólo para retornar a sí. Para llegar a ella, la *Lógica* ha debido subsumir la relación de sustancialidad como acción unilateral de la sustancia sobre los modos, y también la relación de causalidad que conducía a un infinito inagotable. La "causa de sí" contiene ambas cosas: la acción inmanente de la sustancia y la causalidad que retorna a sí, es decir, un *ser* absolutamente *infinito*, porque lo verdaderamente infinito es aquello que permanece idéntico consigo a través de la mediación. La sustancia ha perdido finalmente su carácter de sustrato fijo y se presenta como actividad pura: no puede tener ningún contenido fijo, pues es perpetua acción interna, pero tampoco sufre de ningún condicionamiento externo, es infinita y libre, "causa de sí": "La causalidad ha retornado aquí a su *concepto absoluto* y llegado, al mismo tiempo, al *concepto* mismo".[59]

La importante expresión "causa de sí" es la manera en Hegel expresa en su sistema el movimiento inmanente entre el ser existente y el pensamiento que lo reflexiona: es entonces, a la vez, el fin de todas las filosofías dualistas y el fin de toda idea de trascendencia. Con ella se hace enteramente comprensible el pasaje de la necesidad a la libertad. En efecto, recordemos que la *Lógica* distingue dos clases de necesidad: aquella que afecta el nexo entre las existencias finitas, llamada "necesidad interna o real", y una segunda necesidad en la que la reflexión pensante ha subsumido toda exterioridad

[58] *Ibid.,* p. 636, w, 6, 238.
[59] *Ibid.,* p. 637, w, 6, 238.

aparente: ésta es la "necesidad absoluta" o "superior". En esta última, la causalidad la ha revelado infinita y libre, es autodeterminación, vale decir, libertad. Esta libertad como movimiento interior, la sustancia *no la obtiene a espaldas* o separada de los modos, *sino a través* de los modos. Es porque los modos son determinados y determinantes que la sustancia es la que es: "la necesidad llega a ser *libertad* no porque desaparezca, sino a que solo se hace *manifiesta* su identidad todavía *interna*: una manifestación que es idéntico movimiento en sí mismo de lo diferenciado, la reflexión dentro de sí de la apariencia en cuanto apariencia".[60] Se suele llamar "ciega" a esta necesidad real porque en la conciencia ordinaria las existencias finitas tienen dificultad para llegar hasta la idea de totalidad: "«ciega» la necesidad no lo es sino en la medida en que no es concebida..."[61] Cuando mediante la reflexión aquéllas alcanzan la sustancia, las cosas cambian, porque ahora la necesidad es concebida por su mediación, como resultado de su propia acción, como su propia necesidad. Los modos no pueden escapar a la determinación y la finitud, pues de otra manera no serían lo que son, pero han recobrado su carácter de causas dentro de la sustancia y ahora reconocen su verdad como autodeterminados. Llegados a la sustancia, la contingencia de los modos también se hace libertad, porque los lados de la necesidad, que tienen la figura de realidades efectivas libres para sí, se muestran ahora también como idénticas a la sustancia, porque ambos están puestos por una y la misma reflexión: "esta *verdad* de la *necesidad* es así la *libertad* y la verdad de la sustancia es el *Concepto*".

Con la categoría de sustancia, Hegel quiere llevar a la filosofía a concebir la realidad efectiva de un modo nuevo. El filósofo no debe perder de vista la realidad vivida, pero debe aprender a verla de otro manera: ante todo, la realidad efectiva en que viven los seres humanos finitos no es el simple ser, sino la totalidad de lo que existe con el agregado del pensamiento que lo hace inteligible, totalidad que se desenvuelve por la ley de su propia necesidad sin que exista nada que la trascienda o la obligue. No hay nada externo a la acción humana, práctica y reflexiva. Desde luego, esto implica que los seres humanos finitos *no son la única realidad y mucho menos la realidad más alta*: lo realmente existente es la unidad de los seres humanos finitos con la sus-

[60] *Ibid.*, p. 638, w, 6, 239.

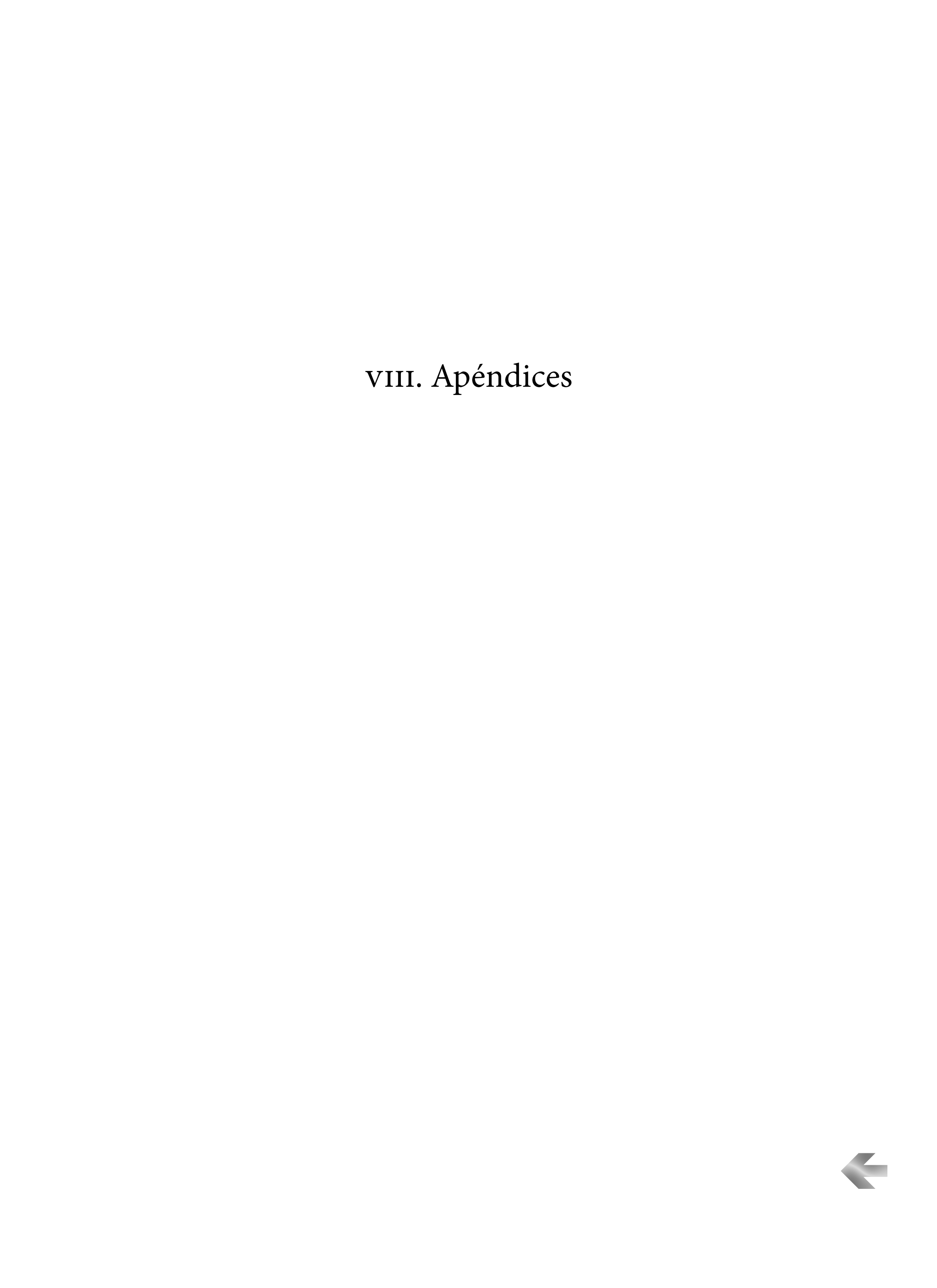
[61] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, adición, § 147, w, 8, 290.

tancia que los fundamenta. Pero eso no implica que ellos son seres pasivos, pues, a la inversa, es por su actividad que la sustancia adquiere su movimiento interior: ellos son la negatividad que le da vida y sin ellos la sustancia no sabría nada de sí. En su acción colectiva, los seres finitos producen una totalidad que desborda a cada uno con mucho: es lo que la *Fenomenología* llama "Espíritu", pero éste no les es ajeno pues resulta justamente de su acción colectiva. Los seres finitos estarán siempre determinados dentro

de la sustancia que les da razón de ser, pues de otra manera no serían lo que son, pero esta filosofía busca probarles que esa totalidad no es su opresión, sino el medio de su autorrealización, el lugar de su libertad efectiva. Si lo reflexionan completamente, se darán cuenta que viven bajo la necesidad, pero bajo la necesidad que ellos producen, esto es, nada impide su libertad. Pueden *conocer racionalmente* esta verdad de la realidad efectiva porque la viven y la transforman cotidianamente. Y ya no hay lugar para el pesimismo, el escepticismo o la melancolía.

Así concluye este tramo del itinerario de la *Lógica*, en el umbral del Concepto, esto es, en la convicción de que el único sujeto verdadero es la unidad reflexionada de la esencia y la existencia, de la sustancia y los modos. La sustancia absoluta, en su diferencia interior ya no se repele a sí misma como en la necesidad, ni se deshace como algo contingente dentro de las diferentes sustancias, exteriores unas a las otras. Por un lado, se diferencia en sí de tal modo que contiene dentro de sí su ser-puesto como idéntico consigo, es decir, *lo universal*; por el otro, va dentro de esa determinidad interna hasta su determinación negativa, al modo como *lo particular*, pero como algo que es exterioridad idéntica a sí, es decir como un todo, pero como un todo puesto como negatividad, es decir como *lo singular*.[62] Ella anuncia ya al Concepto: una sola y misma reflexión contiene lo universal, lo particular y lo singular. Como referencia negativa a sí, la sustancia se diferencia en lo universal y en lo singular "pero como dentro de una diferencia perfectamente transparente, a saber dentro de la simplicidad determinada o en la determinidad simple, que es su sola y misma identidad. Éste es el Concepto, el reino de la subjetividad o de la libertad".[63]

[62] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica,* p. 638, w, 6, 240.
[63] *Ibid.,* p. 639, w, 6, 240.



VIII. Apéndices

Bibliografía

Abbagnano, Nicolás y Giovanni Fornero, *Diccionario de filosofía*. 4a. ed. Trad. de José Esteban Calderón *et al*. México, fce, 2004.

Adams, P. Marcus, "The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's Objections to Descartes *Meditations*", en *British Journal for the History of Philosophy*, 22, 3, 2014, pp. 403-424.

Adams, R. M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford / Nueva York, Oxford University Press, 1994.

Adams, Robert, "Phenomenalism and Corporeal Substance in Leibniz", en *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 8, núm. 1, 1983, pp. 217-257.

Aebi, M., *Kants Begründung der deutschen Philosophie*. Basel, Verlag für Recht und Gessellschaft, 1945.

Alanen, Lili, *Descartes's Concept of Mind*. Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Alanen, Lili, "On Descartes's Argument for Dualism and the Distinction between Different Kinds of Beings", en S. Knuuttila y J. Hintikka, *The Logic of Being*. Dordrecht / Boston / Lancaster / Tokio, D. Reidl, 1986.

Alexander, Peter, *Ideas, Qualities, and Corpuscles: Locke and Boyle on the External World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Alic, Margaret, *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo xix*. México, Siglo XXI Editores, 2005.

Allen, Michael, "Ficino five substances and the Neoplatonist's Parmenides", en *Journal of the Medieval and Reinassances Studies,* vol. 12, núm. 1, 1982, pp. 18-45.

Allen, Michael J. B., "The Absent Angel in Ficino's Philosophy", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, núm. 2, abril-junio de 1975, pp. 219-240.

Allison, Henry, *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven, Yale University Press, 1987.

Alquié, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*. París, Table Ronde, 2003.

Altini, C., *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Trad. de C. Longhini. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

Anapolitanos, Dionysios, *Leibniz. Representation, Continuity and the Spatiotemporal*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999.

Angelelli, Ignacio, "Accidents III: The Ontological Square", en Barry Smith y Hans Burkhardt, *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. i. Múnich, Verlag, 1991, pp. 12-13.

Angelelli, Ignacio, "En torno al 'cuadrado ontológico'", en *Anuario Filosófico*, 18, 1985, pp. 23-32.

Angelelli, Ignacio, *Studies on Gottlob Frege and traditional Philosophy*. Dordrecht, Reidel, 1967.

Anstey, Peter, *The Philosophy of Robert Boyle*. Londres / Nueva York, Routledge, 2000.

Anton, Johh, "Some Logical Aspects of the Concept of 'Hypostasis' in Plotinus", en *The Review of Metaphysics*, XXXI, 1977, pp. 258-271.

Aquino, Santo Tomás de, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ed. y est. de R. M. Spiazzi. Turín / Roma, Marietti, 1964.

Aquino, Santo Tomás de, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*. Ed. y est. de P. M. Maggiólo. Turín / Roma, Marietti, 1965.

Aquino, Santo Tomás de, *Summa theologica*. Madrid, bac, 1998.

Aristóteles, *Física*. Trad. de Ute Schmidt. México, unam, 2001.

Aristóteles, *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 2003.

Aristóteles, *Metafísica*. Trad. de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1998.

Aristóteles, *Órganon*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1995. 2 vols.

Aristóteles, *The Complete Works of Aristotle*. Ed. de Jonathan Barnes. Princeton / Nueva Jersey, Princeton University Press, 1991. 2 vols.

Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon). Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. Trad., introd. y notas de Miguel Candel. Madrid, Gredos, 1982.

Aristotle, *The Physics (Books I-IV)*. Ed. y trad. de Philip H. Wicksteed y M. Cornford. Cambridge, Massachusetts / Londres, Harvard University Press, 1996.

ARMSTRONG, David, *Nominalism and Realism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

ARTHUR, Richard, "Infinite Aggregates and Phenomenal Wholes: Leibniz's Theory of Substance as a Solution to the Continuum Problem", en *Leibniz Society Review*, vol. 8, 1998, pp. 25-45.

ARTHUR, Richard, "The Enigma of Leibniz's Atomism", en *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 1, pp. 183-227.

ARTHUR, Richard y Peter Loptson, "Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz", en Justin E. H. Smith, ed., *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 147-174.

ARTOLA BERRENCHEA, J. M., "La crítica hegeliana a la filosofía de Spinoza", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, núm. extra, 1992, pp. 635-653.

ATHERTON, Margaret, "The Coherence of Berkeley's Theory of Mind", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 3, 1983, pp. 389-399.

ATHERTON, Margaret, *Women Philosophers of the early modern period*. Indianápolis, Hackett Publishing, 1994.

AUBENQUE, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. de Vidal Peña. Madrid, Taurus, 1984.

AUDI, R., *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid, Akal, 2004. [Trad. de: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2a. ed. Cambridge UP, Cambridge, 1999.]

AYER, Alfred Jules, *Hume*. Madrid, Alianza, 1988.

AYER, Alfred Jules, *Voltaire*. Trad. de M. Candel. Barcelona, Crítica, 1988.

AYERS, M., *Locke*, Londres, Routledge, 1991.

AYERS, M., "Substance: prolegomena to a realist theory of identity", en *The Journal of Philosophy*, 88, 1991, pp. 69-90.

AYERS, M., "The ideas of power and substance in Locke's philosophy", en *Philosophical Quarterly*, 25, pp. 1-27. Reimpreso en I. C. Tipton, ed., *Locke on Human Understanding*. Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 77-104.

AYERS, M. R., "Analytical Philosophy and the History of Philosophy", en J. Ree, M. R. Ayers y A. Westoby, eds., *Philosophy and its Past*. Harvester, Brighton, 1978.

AYERS, M. R., *Locke: Epistemology and Ontology*, *The Arguments of the Philosophers*. Londres / Nueva York, Ted Honderich-Routledge, 1993.

Bacon, Francis, *Novum Organum*. Buenos Aires, Losada, 2004.

Bacon, Francis, *The New Organon*. Ed. de Lisa Jardine y Michael Silverthorne. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Bacon, Francis, *The Oxford Francis Bacon*. Oxford, Oxford University Press, 1996-2003. 15 vols.

Baptist, Gabiella, "Ways and logic of modality. The chapter 'actuality' in the 'Science of Logic' between its absence in Jena and its disappearance in Berlin", en G. di Giovanni, ed., *Essays on Hegel's Logic*. Nueva York, State University of New York Press, 1990.

Barnes, Jonathan, *Aristóteles*. Trad. de Martha Sansigre. Madrid, Cátedra, 1987.

Barnes, Jonathan, *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford, Oxford University Press, 1993.

Barnes, Jonathan, ed., *The Complete Works of Aristotle*, vols. i y ii. Princeton, Princeton University Press, 1995.

Barnes, Jonathan, *The presocratic philosophers*. Londres, Routledge, 1982.

Barnouw, Jeffrey, "Hobbes's Psychology of Thought: Endeavour, Purpose and Curiosity", en *History of European Ideas*, vol. 10, núm. 5, 1989, pp. 519-545.

Bassi, Simonetta, "Metamorfosi della magia di Giordano Bruno", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

Baxter, Donald, *Hume's Difficulty. Time and Identity in the Treatise*. Nueva York, Routledge, 2008.

Bayle, Peter, "Spinoza, Benedicto de", en *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle*, vol. v. Londres, Routledge / Thormnes Press, 1997.

Bayle, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Ed., introd. y trad. de Pedro Lomba. Madrid, Trotta, 2010.

Beltrán, Miquel, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano judía*. Barcelona, Riopiedras, 1998.

Benítez Grobet, L., comp., *Homenaje a René Descartes*. México, unam, ffl, 1993.

Benítez Grobet, L., comp., *Reflexiones en torno a la ciencia cartesiana*. México, unam, enp, 1993.

Benítez Grobet, L., *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. México, Porrúa, 2004.

Benítez Grobet, L., "El espíritu como principio activo en Berkeley", en *Análisis Filosófico*, vol. vi, núm. 1, mayo de 1986, pp. 23-34.

Benítez Grobet, L., "El mundo en René Descartes", en *Cuadernos*, núm. 59. México, unam, iif, 1993. (Col. Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filosóficas)

Benítez Grobet, L., *El mundo en René Descartes*. México, unam, 1993.

Benítez Grobet, L., "El problema de la sustancia: ¿es Descartes dualista o trialista?" Ponencia leída el 7 de abril en el marco del Coloquio El Problema de la Sustancia en Descartes. Congreso Filosofar en México en el Siglo XXI. Adversidad y Novedad de la Época. Morelia, 2014.

Benítez Grobet, L., J. A. Robles y C. Silva, comps., *El problema de Molyneux*. México, unam, iif, 1996.

Benítez Grobet, L., "Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano", en L. Benítez y J. A. Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, unam, iif, 1993.

Benítez Grobet, L. y J. A. Robles, comps., *Génesis de los conceptos de espacio y tiempo de Aristóteles a Newton*. México, unam, ffl, 1999.

Benítez Grobet, L. y J. A. Robles, comps., *Homenaje a Margaret Wilson*. México, unam, iif, 2004.

Benítez Grobet, L. y J. A. Robles, comps., *Percepción: colores*. México, unam, iif, 1993.

Benítez Grobet, L. y J. A. Robles, comps. y prol., *Percepción: colores*. México, unam, iif, 1995.

Benítez Grobet, L. y J. A. Robles, "La vía de las ideas", en Ezequiel de Olaso, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6. Madrid, Trotta / csic, 1994, pp. 111-132.

Benítez Grobet, L., Z. Monroy y J. A. Robles, comps., *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*. México, unam, Facultad de Psicología, 2004.

Benítez, Laura, comp., *De la filantropía a las pasiones*. México, unam, ffl, 1994.

Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1984.

Bennett, Jonathan, *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkley, Hume*. Oxford, Calderon Press, 2001.

Bennett, Jonathan, *Learning from Six Philosophers*. Oxford, Clarendon Press, 2001. 2 vols.

Bennett, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*. México, unam, 1998.

Bennett, Jonathan, "Spinoza's metaphysics", en D. Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 61-88.

Bennett, Jonathan, "Substratum", en *History of Philosophy Quarterly*, 4, pp. 197-215. Reimpreso en Chappell, *Locke*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 129-148.

Bennett, Jonathan, *Un estudio de la ética de Spinoza*. Trad. de José Antonio Robles. México, fce, 1990.

Benoist, Jocelyn, "Sur une prétendue ontologie kantienne: Kant et la néo-scolastique", en Charles Ramond, dir., *Kant et la pensée moderne: alternatives critiques*. Bourdeaux, Presses Universitaires de Bourdeaux, 1996.

Berkeley, George, *Comentarios filosóficos / Ensayo sobre una nueva teoría de la visión / Tratado sobre los principios del conocimiento humano / Tres diálogos entre Hilas y Filonús / Alcifrón*. Madrid, Gredos, 2013.

Berkeley, George, *Siris: empirismo e idealismo platónico en el siglo xviii*. Trad. de Jorge L. Martín. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009.

Berkeley, George, *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Ed. de Luce-Jessop. Londres, Nelson, 1948-1957. 9 vols.

Berkeley, George, *The Works of George Berkeley*. Ed. de Alexander Campbell Fraser. Oxford, Clarendon Press, 1901. 4 vols.

Berkeley, George, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid, Alianza, 1992.

Berkeley, George, *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Trad. de C. Cogolludo. Madrid, Alianza, 1990.

Bertalanffy, L., *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Trad. de J. Almela. México, fce, 1976.

Bérulle, *Opuscules de piété* (Opúsculo XXII, "De la création de l'homme"). París, Aubier, 1944.

Bettcher, Talia Mae, *Berkeley: A Guide for the Perplexed*. Londres, Continuum, 2008.

Beuchot, Mauricio, "La substancia en la metafísica de Francisco Suárez", en *Seminarios de Filosofía*, vol. 8, 1995, pp. 243-257.

Beyssade, Jean-Marie, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*. París, Seuil, 2001.

Beyssade, Jean-Marie, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*. París, Flammarion, 1979.

Beyssade, Jean-Marie, "Reflexe ou admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes", en AA. VV., *La Passion de la Raison. Hommage* à *Ferdinand Alquié*. París, PUF, 1983.

Biard, J. *et al.*, *Introduction a la lecture de la Science de la Logique de Hegel*. París, Aubier Montaigne, 1987.

Blackburn, Simon, *Oxford Dictionary of Philosophy*. Nueva York, Oxford University Press, 1994.

Blumenberg, Hans, *La legitimación de la edad moderna*. Valencia, Pretextos, 2008.

Boas, Marie, *Robert Boyle and Seventeenth-Century Chemistry*. Millwood, N. Y., Kraus Reprint, 1976.

Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*. Trad. de M. Escrivá de Romani. México, FCE, 1995.

Bobzien, Susanne, "Die Kategorien der Freiheit bei Kant", en H. Oberer y G. Seel, eds., *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, pp. 183-220.

Boeri, Marcelo, *Aristóteles. Física I-II*. Buenos Aires, Biblos, 1993.

Boeri, Marcelo, *Aristóteles. Física VII-VIII*. Buenos Aires, Biblos, 2003.

Bole, T., "Contradiction in Hegel's Science of Logic", en *The Review of Metaphysics,* vol. 40, núm. 3, marzo de 1987, pp. 515-534.

Bonelli, Magdalena, ed., *Physique et métaphysique chez Aristote*. París, Vrin, 2012.

Boutroux, É., *De veritatibus aeternis apud Cartesium* (tesis latina). Trad. francesa de G. Canguilhem, *Des vérités éternelles chez Descartes*. París, Vrin (1927[1]), 1985.

Bouveresse, R., *Spinoza et Leibniz. L'ideé d'animisme universel*. París, Vrin, 1992.

Boyle, Robert, *The Works of Robert Boyle*. Ed. de Michael Hunter y Edward B. Davis. Londres, Pickering & Chatto, 1999-2000. 14 vols.

Brandt, Carlos, *Spinoza y el panteísmo*. Barcelona, Tesis, 1972.

Brandt, Reinhard, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburgo, F. Meiner, 2007.

Bréhier, Émile, *Historia de la filosofía*, t. i: *Desde la antigüedad hasta el siglo xvii*. Madrid, Tecnos, 1998.

Bréhier, Émile, *Historia de la filosofía*, t. ii. Buenos Aires, Sudamericana, 1942.

Bristow, William F., *Hegel and the transformation of philosophical critique*. Oxford, Clarendon Press, 2007.

Broad, C. D., *Leibniz: An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Broad, Jaqueline, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Brooke, John D., *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

Brown, Deborah, *Descartes and the passionate mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Brown, Stuart, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*. Londres / Nueva York, Routledge, 1996.

Bruger, W., *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Herder, 2005.

Bruno, Giordano, *Cábala del caballo Pegaso*. Trad. de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, 1990.

Bruno, Giordano, *De la magia. De los vínculos en general*. Trad. de Ezequiel Gatto y Pablo Ires. Buenos Aires, Cactus, 2007.

Bruno, Giordano, *Del infinito: el universo y los mundos*. Trad. de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, 1993.

Bruno, Giordano, *El sello de los sellos*. Trad. de Alicia Silvestre. Zaragoza, Libros del Innombrable, 2007.

Bruno, Giordano, *La expulsión de la bestia triunfante*. Trad. de Ernesto Schettino y Martha Lilia Rojas. México, cnca, 1991.

Bruno, Giordano, *Las sombras de las ideas*. Trad. de Jordi Raventós. Madrid, Siruela, 2009.

Bruno, Giordano, *Los heroicos furores*. Trad. de María Rosario González Prada. Madrid, Tecnos, 1987.

Bruno, Giordano, "Sobre magia", en *Mundo, magia, memoria*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

Brykman, Geneviève, "Passivité des esprits et passivité des idées dans l'immatérialisme de Berkeley", en *Bulletin de la société française de philosophie*, 80, 1, 1986, pp. 1-33.

BRYKMAN, Geneviève, "*Pleasure and Pain versus* Ideas in Berkeley", en *Hermathena*, 139, 1985, pp. 127-137.

BUBNER, Rüdiger, "Hegel's 'Science of logic'; the completion or sublation of metaphysics?", en *The innovations of idealism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

BURBIDGE, John, *Hegel's Systematic Contingency*. Londres, Palgrave Macmillan, 2007.

BURBIDGE, John, *On Hegel's Logic. Fragments of a commentary*. New Jersey, Humanities Press, 1981.

BUTLER, Clark, *Hegel's logic. Between dialectic and history*. Evanson, Northwestern University Press, 1996.

BUTTS, R. E. y J. C. Pitt, *New perspectives on Galileo*. Boston / Holanda, D. Reidel, 1978.

CALVO MARTÍNEZ, José Luis, *Aristóteles. Física*. Madrid, CSIC, 1996.

CÁMARA, María Luisa de la, "La naturaleza en la correspondencia Oldenburg-Spinoza", en *Revista de Filosofía,* núm. 22, 1999, pp. 129-141.

CÁMARA, María Luisa de la, "Samuel Clarke contra Spinoza: la imagen de un adversario", en *Cuadernos Seminario Spinoza*, núm. 11, Ciudad Real, 2000.

CAMPS, Victoria, ed., *Historia de la ética*. Vol. 2: *La ética moderna*. Barcelona, Crítica, 1992.

CANONE, Eugenio, "Una scala per l'al di qua. Giordano Bruno: L'orizzonte filosófico della magia e dell'ermetismo", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

CARLSON, David Gray, *A commentary to Hegel's Science of 'Logic'*. Gran Bretaña, Palgrave, 2007.

CARVAJAL, Julián, *El problema de las categorías y la ontología crítica en Kant*. Madrid, Complutense, 1988.

CARVAJAL, Julián, "Kant y la fundamentación del discurso de la metafísica", en *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 20, 1985, pp. 47-79.

CASSAM, Quassim, "La unidad trascendental de la apercepción", en Laura Benitez y José A. Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, UNAM, 1993, pp. 179-200.

CASSIRER, Ernst, *El problema del conocimiento*. México, FCE, 1986. 3 vols.

CASSIRER, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*. Trad. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 2002.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de las formas simbólicas*. México, fce, 1976. 3 vols.

Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*. Trad. inglesa de James Gutmann, Paul Oskar Kristeller y John Herman Randall, Jr. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1970.

Cavell, Stanley, *The Claim of Reason*. Nueva York, Oxford University Press, 1980.

Cavendish, Margaret, *Observations upon experimental philosophy*. Ed. de Eilleen O'Neill. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Chambers, Ephraim, *Cyclopaedia: or an Universal Dictionnary of Arts and Sciences*. 6a. ed. Londres, 1750, 2 vols.

Chappell, V., ed., *Locke*. Oxford, Oxford University Press, 1998.

Charles, Sébastien, "Animal according to Berkeley", en S. Parigi, ed., *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*. Forthcoming.

Charles, Sébastien, *Berkeley dans la pensée des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au xviii*^e^ *siècle*. París, Vrin, 2003.

Charles, Sébastien y Syliane Malinowski-Charles, dir., *Descartes et ses critiques*. Quebec, pul, 2011. [París, Hermann, 2014.]

Charlton, William, *Aristotle's Physics. Books I and II*. Oxford, Oxford University Press, 1970.

Chaui, Marilena, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. San Pablo, Companhia das Letras, 1999.

Chaui, Marinela, *Política en Spinoza*. Trad. de F. Gómez. Buenos Aires, Gorla, 2004.

Chiari, E., *La deduzione transcendentale delle categorie nella 'Critica della ragion pura'*. Padova, cedam, 1973.

Chiodi, Pietro, *La deduzione nell'opera di Kant*. Turín, Taylor, 1961.

Chisholm, R., "The observability of the self", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 31, 1994, pp. 7-21. Reimpreso en *Self-Knowledge*. Ed. de Q. Cassam. Oxford, Oxford University Press.

Clack, Robert Jerold, "Chisholm and Hume on Observing the Self", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 33, núm. 3, marzo de 1973, pp. 338-348.

Clarke, Samuel, *A Demonstration of the Being and Attributes of God* 1705, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* 1706. Reproducción facsimilar de la edición de Londres. Londres / Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommanns, 1964.

Clarke, Samuel, *Works*. Londres, John and Paul Knapton, 1738-1742.

Clericuzio, Antonio, *Elements, Principles and Corpuscles. A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*. Springer, International Archives of the History of Ideas, 171, 2000.

Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlín, Bruno Cassirer. 1918.

Cohen, S. Marc, "Aristotle's Metaphysics", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (verano, 2014), Edward N. Zalta, ed., url, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aristotle-metaphysics/>.

Cohen, S. Marc, "Predication and Ontology: The *Categories*". University of Washington, url. <http://faculty.washington.edu/smcohen/433/catlec.pdf/>, 2008.

Cohen, S. Marc, "Substance", en G. Anagnostopoulos, ed., *A Companion to Aristotle*. Oxford, Blackwell, 2009, pp. 197-212.

Coing, Helmut, "Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorien der Menschenrechte", en Helmut Coing, *Zur Geschichte des Privatrechtsystems*. Fráncfort del Meno, V. Klostermann, 1962, pp. 56-76.

Collins, Ardis, *The secular is sacred: platonism and thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*. The Hague, M. Nijhoff, 1974.

Copleston, Frederich, *Historia de la filosofía*, tt. 4 y 5. México, Ariel, 1991.

Costa, Margarita, *La filosofía británica en los siglos xvii y xviii. Vigencia de su problemática*. Buenos Aires, Fundec, 1995.

Cottingham, John, *A Descartes Dictionary*. Oxford, Blackwell, 1993.

Cottingham, John, "Cartesian Trialism", en *Mind, New Series*, vol. 94, núm. 374, abril de 1985, pp. 218-230.

Cottingham, John, *Descartes*. Trad. de L. Benítez, Z. Monroy, L. Rocha y M. Rudoy. México, unam, ffl, 1995.

Cottingham, John, *The Rationalists*. Oxford, Oxford University Press, 1988.

Crane, T. y K. Farkas, eds., *Metaphysics: A Guide and Anthology*. Oxford, Oxford University Press, 2004.

Crockett, Timothy, "Space and Time in Leibniz's Early Metaphysics", en *The Leibniz Review*, vol. 18, 2008, pp. 41-79.

Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method*. Princeton, Princeton University Press, 1988.

Curley, Edwin, *Spinoza's Metaphysics*. Londres / Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969.

D'Hoine, Pieter, "Aristotle's Criticism of Non-Substance Forms and its Interpretation by Neoplatonic Commentator", en *Phronesis*, vol. 56, Issue 3, 2011, pp. 262-307.

Daval, Roger, *La métaphisique de Kant. Perspectives sur la métaphisique de Kant d'après la théorie du schématisme*. París, puf, 1951.

De Echandía, Guillermo, *Aristóteles. Física*. Madrid, Gredos, 1995.

Defez i Martín, Antoni, "Hobbes y el problema del realismo metafísico", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 35, Universidad Complutense, 2002, pp. 273-296. Disponible en <http://www.infofilosofia.info/defezweb/hobbes.pdf> (4/5/15).

Delamarre, Alexandre, "Du consentement. Remarques sur *Les Passiones de l'âme*", en aa. vv., *La Passion de la Raison. Hommage à Ferdinand Alquie*. París, Vrin, 1983.

Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*. Trad. de Editorial Cactus. Buenos Aires, Cactus, 2004.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*. Trad. de A. Escotado. Barcelona, Tusquets, 2001.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. de H. Vogel. Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Depraz, Natalie, "Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón", en *Investigaciones Fenomenológicas*, núm. 9, 2012, pp. 39-68

Descartes, René, *Descartes, Œuvres Philosophiques*. Ed de F. Alquié. París, Garnier, 1963-73. 3 vols.

Descartes, René, *Discurso del método*. Madrid, Alianza, 2012.

Descartes, René, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Trad., pról. y notas de Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1975. (Col. Austral)

Descartes, René, *El mundo. Tratado de la luz*. Trad. de S. Turró. Barcelona, Anthropos, 1989.

Descartes, René, *El mundo o Tratado de la luz*. Trad. de L. Benítez Grobet. México, unam, 1986.

Descartes, René, *Las pasiones del alma*. Trad. de C. Berges. México, cnca, 1993.

Descartes, René, *Las pasiones del alma*. Trad. de T. Onaindia. San Juan, Puerto Rico, Biblioteca Edaf, 2005.

Descartes, René, *Los principios de la filosofía*. Trad. de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

Descartes, René, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2008.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Aguilar, 1959.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. de V. Peña. Madrid, Alfaguara, 1977.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid, Gredos, 2007.

Descartes, René, "Notas de René Descartes a cierto Programa publicado en Bélgica a fines de 1647 con este título: 'Explicación de la mente humana o del alma racional, donde se explica qué es y qué puede ser'", en *Descartes. Obras escogidas*. Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

Descartes, René, *Obras escogidas*. Trad. de E. de Olazo y T. Zwanck. Buenos Aires, Charcas, 1980.

Descartes, René, *Œuvres de Descartes*. Ed. de Charles Adam y Paul Tannery. París, cnrs / Vrin (ed. original, París, Cerf, 1897-1913). 11 vols.

Descartes, René, *Œuvres et Lettres*. Ed. de André Bridoux. París, Gallimard, 1953.

Descartes, René, *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona, Planeta, 1984.

Descartes, René, *Tratado del hombre*. Trad. de G. Quintás. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

Descartes, René, *Tres cartas a Martin Mersenne* (primavera de 1630). Ed. bilingüe. Madrid, Encuentro, 2011.

Díaz Herrera, Patricia, "Substancias, accidentes, modos y distinciones en Francisco Suárez". Ponencia leída el 7 de abril en el marco del Coloquio La Sustancia en la Aurora de la Modernidad: Renacimiento y Modernidad. Congreso Filosofar en México en el Siglo XXI. Adversidad y Novedad de la Época. Morelia, 2014.

Dicker, Georges, *Berkeley's Idealism. A Critical Examination*. Nueva York, Oxford University Press, 2011.

Dijksterhuis, E. J., *The Mechanization of the World*. Oxford, Oxford Univesity Press 1969.

Diógenes, Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, t. ii. Buenos Aires, Emecé Editores, 1945.

Domínguez, Atilano, comp., *Biografías de Spinoza*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Domínguez, Atilano, "Modos infinitos y entendimiento divino en la metafísica de Spinoza", en *Sefarad*, XXXVIII, 1978, pp. 107-141.

Domínguez, Atilano, *Spinoza (1632-1677)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

Donney, Willis, "Two Questions about Berkeley", en *The Philosophical Review*, 61, 3, 1952, pp. 382-391.

Doyle, James F., "The ironic Hume", en *Journal of the History of Philosophy,* 5(1), 1967, pp. 94-94.

Droz, André, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de la philosophie*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

Dudley Sylla, Edith, "Creation and Nature", en A. S. McGrade, *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Duncan, Stewart, "Hobbes's Materialism in the Early 1640s", disponible en <http://users.clas.ufl.edu/sdrd/papers/duncan-hobbes1640s.pdf> (4/5/2015).

Durie, Robin, "Immanence and Difference: Toward a Relational Ontology", en *Southern Journal of Philosophy*, Sum 02. 40(2), pp. 161-189.

Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. y ed. de Bernabé Navarro. México, unam, 1990.

Dusing, Klaus, "Ontology and dialectic in Hegel's thought", en N. Limnatis, ed., *The dimensions of Hegel's Logic*. Londres, Continuum Publishers, 2010.

Ebbersmeyer, Sabrina, ed., *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*. Berlín, W. De Gruyter, 2012.

Eggers, C. y V. Juliá, *Los filósofos presocráticos I*. Madrid, Gredos, 2001.

Eley, L., *Hegels Wissenschaft der Logik*. Múnich, Wiilhelm Fink Verlag, 1976.

Emmanuel, S. M., *Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche*. Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

Enfield, W., *The History of Philosophy*. Londres, J. F. Dove, 1819.

Espinosa, Luciano, "Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas", en J. Carvajal y Ma. L. de la Cámara, eds., *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 353-369.

ESPINOSA, Luciano, "Sobre razón y naturaleza en Spinoza", en *Cuadernos Seminario Spinoza*, núm. 6, (también en la red), Ciudad Real, 1996.

ESPINOSA, Luciano, "Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos", en E. Fernández y Ma. L. de la Cámara, eds., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid, Trotta, 2007, pp. 81-92.

ESPINOSA RUBIO, Luciano, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio, "Hegel ante Spinoza: un reto", en *Anales del Seminario de Metafísica,* vol. XVI, Madrid, 1981, pp. 31-88.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio, *Potencia y razón en B. Spinoza*. Tesis. Madrid, Universidad Complutense, 1988.

FERNÁNDEZ, P., *Historia antigua universal II: el mundo griego*. Madrid, UNED, 2014.

FERRARIN, Alfredo, *Hegel and Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

FERRATER MORA, J., *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*. Madrid, Alianza, 1982.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1998. 4 vols.

FETSCHER, I., *Hegels Lehre vom Menschen*. Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1970.

FICINO, Marsilio, "In Parmenidem", en *Marsilii Ficini philosophi platonici medici atque theologi omnium praestantissimi, Operum*, t. 2. París, Guillaume Pelé, 1641.

FICINO, Marsilio, *Platonic Theology*, vol. I. Londres, The I Tatti Renaissance Library, 2001.

FILÓPONO, *In Aristotelis Physicorum Libros Commentaria*. Berlín, Reimer, 1887-1888. 2 vols.

FILÓPONO, *On Aristotle Physics 2*. Trad. y notas de A. Lacey. Duckworth, Londres. 1993.

FITZPATRICK, P. J. y John Haldane, "Medieval Philosophy in Later Thought", en A. S. McGrade, *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

FLEISCHMANN, Eugene, "Die Wirklichkeit in Hegels Logic. Ideengechichtliche Beziehungen zu Spinoza", en *Zeitschrift für philosophische Forsung Bd*. 18 H 1, 1964, pp. 3-29.

Fleischmann, Eugene, *La science universelle ou la Logique de Hegel*. París, Librairie Plon, 1968.

Flemming, N., "On Leibniz on subject and substance", en *The Philosophical Review*, 96, 1987, pp. 69-95. [Reimpreso en Woolhouse, 1994, pp. 104-27.]

Foisneau, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. París, puf, 2000.

Foisneau, L. y G. Wright, eds., *New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan Upon the 350th Anniversary of Its Publication*. Milán, Franco Agnelli, 2005.

Foisneau, L. y T. Sorell, eds., *Leviathan After 350 Years*. Oxford, Clarendon Press, 2004.

Foster, John, *The Immaterial Self*. Londres / Nueva York, Routledge, 1991.

Fraisse, Jean-Claude, "Les catégories de la liberté selon Kant", en *Révue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 164, 1974, pp. 161-166.

Frankfurt, H. G., *Leibniz: A Collection of Critical Essays*. Nueva York, Doubleday, 1972.

French, Roger y Andrew Cunningham, *Before Science: The Invention of the Friars' Natural Philosophy*. Aldershot, Scholar Press, 1996.

Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance,* Oxford, Clarendon Press, 1995.

Fulda, H. F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft del Logik*. Vittorio Frankfort, Klostermann, 1975.

Fulda, H. F., "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik", en R. P. Horstmann, ed., *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1978, pp. 33-69.

Gabbey, Alan, "Spinoza's natural science and methodology", en D. Garret, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 142-191.

Galilei, Galileo y Johannes Kepler, *El mensaje y El mensajero sideral*. Trad. de C. Solís. Madrid, Alianza, 1984.

Garau, Rodolfo, "Late-scholastic and Cartesian *conatus*", en *Intellectual History Review*, núm. 24, 2014, pp. 479-494.

Garber, Daniel, "Dead Force, Infinitesimals and the Mathematicization of Nature", en Ursula Goldenbaum y Douglas Jesseph, eds., *Infinitesimal Differences. Controversies between Leibniz and his Contemporaries*. Berlín, De Gruyer, 2008.

Garber, Daniel, "Descartes contra los Materialistas: cómo el enfrentamiento de Descartes con el materialismo conformó su metafísica", en François Jaran, ed., *De la metafísica a la antropología: reinterpretando el dualismo de Descartes*. Valencia, Pre-Textos (s. g. e.), 2014, pp. 17-37. (Col. Filosofías)

Garber, Daniel, *Descartes Embodied. Reading Cartesian philosophy throught Cartesian science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Garber, Daniel, *Descartes' metaphysical physics*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Garber, Daniel, *Leibniz: Body, substance, Monad*. Oxford, Oxford University Press, 2009.

Garber, Daniel y M. Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge (Reino Unido) / Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

Garber, Daniel y Steven Nadler, eds., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

García Sánchez, E., *John Locke (1632-1704)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

Garret, D., *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Nueva York, Oxford University Press, 1997.

Garrett, A., *Meaning of Spinoza's Method*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Gaskin, John C. A., *Hume's Philosophy of Religion*. Londres, Macmillan, 1978.

Gaukroger, Stephen, *Descartes. An intelectual biography*. Oxford, Clarendon Press, 1998.

Gaukroger, Stephen, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001,

Gennaro, R. y C. Huenemann, eds., *New Essays on the Rationalists*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

Giancotti-Boscherini, E., ed., *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*. Nápoles, Bibliopolis, 1992.

Giancotti-Boscherini, E., "Sul concetto spinozano di *mens*", en *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*. Roma, E. dell' Ateneo, 1969.

Gill, M. L., *Aristotle on Substance*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. París, J. Vrin, 1949.

Goldenbaum, U., "Transubstantiation, Physics and Philosophy at the Time of the Catholic Demonstrations", en S. Brown, ed., *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*. Dordrecht, Kluwer, pp. 79-102.

Gómez de Liaño, I., Introducción a *De la Causa, Principio y Uno*, en G. Bruno, *Mundo, Magia, Memoria*. Trad. de Ignacio Gómez de Liaño. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

González, Rush, "Baruch Spinoza y G. W. F. Hegel: esbozo de un posible contraste en torno a la idea de Dios", en *Ciencia*, 16, 3, 2010, pp. 235-246.

Gouhier, Henri Gaston, *Cartesianisme et augustinisme*. París, J. Vrin, 1978.

Gouhier, Henri Gaston, *La pensée métaphysique de Descartes*. París, J. Vrin, 1962.

Gourinat, Jean Baptiste, "Le premier moteur selon Physique VIII et Métaphysique Λ: physique et philosophie première", en Magdalena Bonelli, ed., *Physique et métaphysique chez Aristote*. París, Vrin, 2012, pp. 175-206.

Grant, Edward, "Aristotle and Aristotelianism", en Gary B. Ferngren, ed., *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. Nueva York / Londres, Garland Publishing, 2000.

Grapote, Sophie, "Ontologie critique/Ontologie wolffienne: la réforme kantienne de l'ontologie", en S. Grapote y Prunea-Bretonnet, dirs., *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*. París, Vrin, 2011, pp. 131-146.

Grene, Marjorie, *Descartes*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.

Grier, Philip, "Abstract and concrete in Hegel's Logic", en G. di Giovanni, ed., *Essays on Hegel's Logic*". Nueva York, State University of New York Press, 1990.

Guenancia, Pierre, *Descartes et l'ordre politique*. París, puf, 1986.

Gueroult, Martial, *Spinoza: Dieu, (Éthique, 1)*. París, Aubier-Montaigne, 1968.

Gueroult, Martial, *Spinoza: L'Âme (Éthique, 2)*. París, Aubier-Montaigne, 1974.

Guilherme, Alex, "Filosofía de Spinoza", en *Revista Conatus*, vol. 2, núm. 4, diciembre de 2008, pp. 19-24.

Haas, Bruno, "Die Kategorien der Freiheit", en Hariolf Oberer, ed., *Kant. Analysen-Probleme-Kritik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, vol. 3, 1997, pp. 41-76.

HACKING, Ian, "Individual substance", en Harry G. Frankfurt, comp., *Leibniz. A Collection of Critical Essays*. Notre-Dame (IN), Notre-Dame University Press, 1976.

HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. de Javier Palacio. Madrid, Siruela, 2006.

HARRIS, James A., *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 2005.

HARRIS, William T., *Hegel's Logic. A book on the genesis of the categories of the mind. A critical exposition*. Nueva York, Griggs and Company, 1992.

HARTMANN, N., *Aristóteles y el problema del concepto; Sobre la doctrina del eidos en Platón*. México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1964.

HARTZ, Cover, "Space and Time in the Leibnizian Metaphysics", en Roger Woolhouse, ed., G*ottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, vol. III. Londres, Routledge, 1994.

HATTAB, Helen, *Descartes on Forms and Mechanisms*. Nueva York, Cambridge University Press, 2009.

HATTAB, Helen, "Suárez Last Stand for the Substantial Form", en Benjamin Hill y Henrik Lagerlund, eds., *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 101-120.

HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Solar / Hachette, 1968.

HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid / Abada Editores, 2011.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid / Abada Editores, 2010.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1982.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Ed. de Elsa Frost. México, FCE, 1955.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México, FCE, 1979.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 3. México, FCE, 1979.

HEGEL, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona, EDHASA, 1999.

HEGEL, G. W. F., "Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main", en Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, eds., *Werke in zwanzig Bänden*, 1971.

Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fráncfort, Klostermann, 1973.

Heimsoeth, Heinz, "Chr. Wolffs und die Prinzipienforschung I. Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Kategorienlehre", en Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I: metaphysische Ursprünge und onthologische Grundlagen*. Bonn, Bouvier / Grundmann, 1971, pp. 1-92.

Heimsoeth, Heinz, "Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie", en Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*. 2a. ed. Bonn, Bouvier / Grundmann, 1971, pp. 227-257.

Henry, Julie, "Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes", en Delphine Kolesnik-Antoine, dir., *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon, ens, 2013.

Hernández, José María, *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Barcelona, Anthropos, 2002.

Hernández-Marcos, Maximiliano, "De la persona moral a la persona civil. Una contribución al republicanismo desde una perspectiva kantiana", en *Diálogo Filosófico*, vol. 59, Madrid, 2004, pp. 295-322.

Hernández-Marcos, Maximiliano, "El sentido interno, tópica natural de la invención en A. G. Baumgarten", en *Philosophica*, vol. 44, Lisboa, 2014, pp. 65-91.

Heródoto, *Historia: Libros III-IV*. Madrid, Gredos, 2000.

Herrera Ibáñez, Alejandro, "La noción de existencia en la ontología de Berkeley", en *Análisis Filosófico*, vol. vi, núm. 1, mayo de 1986, pp. 13-22.

Hight, Marc A., *The Correspondence of George Berkeley*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Hight, Marc y Walter Ott, "The New Berkeley", en *Canadian Journal of Philosophy*, 34, 1, 2004, pp. 1-24.

Hinske, Norbert, "Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie", en *Questions*, vol. 9, 2009.

Hirschberger, J., *Historia de la filosofía*. Trad. de L. Martínez Gómez. Barcelona, Herder, 1985. 2 tt.

Hobbes, Thomas, *Critique du* De Mundo *de Thomas White*. Ed. de Jean Jacquot y H. W. Jones. París, Vrin / cnrs, 1973.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Trad. de M. Sánchez Sarto. México, fce, 2004.

Hobbes, Thomas, *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1688*. Ed. y trad. de E. Curley. Indianapolis, Hackett, 1994.

Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el ciudadano*. Trad. de J. Rodríguez Feo. Madrid, Trotta, 1999.

Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. de J. Rodríguez Feo. Madrid, Trotta, 2000.

Hoffman, J. y G. S. Rosenkranz, *Substance Among Other Categories*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Hoffman, J. y G. S. Rosenkranz, *Substance: Its Nature and Existence*. Nueva York, Routledge, 1997.

Hölscher, Ludger, *The Reality of the Mind: St. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. Nueva York, Routledge, 1989.

Horstmann, R.-P., "Substance, subject and infinity. A case study of the role of Logic in Hegel's system", en K. Deligiorgi, ed., *Hegel. New Directions*. Montreal, McGill-Queens University Press, 2006.

Houlgate, Stephen, *The opening of Hegel's Logic*. Indiana, Purdue University Press, 2006.

Hubbeling, H. G., *Spinoza*. Trad. de Raúl Gabas. Barcelona, Herder, 1981.

Hubert, Christiane, *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, núm. 5. París-Sorbonne, grs, 1994.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. Ed. de David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford / Nueva York, Oxford University Press, 2000.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. Ed. de D. F. Norton y M. J. Norton. Nueva York / Oxford, Clarendon Press, 2007.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. Ed. de Sir Lewis Amherst Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1888.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. Nueva York, Oxford University Press, 2001.

Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. de Tom L. Beauchamp. Oxford / Nueva York, Clarendon Press, 2000.

Hume, David, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Ed. de Tom L. Beauchamp. Oxford / Nueva York, Clarendon Press, 1998.

HUME, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed. de Richard Popkin. Indiana (IN), Hackett Publishing, 1980.

HUME, David, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Ed. de L. A. Selby-Bigge. 3a. ed. revisada por P. H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1975.

HUME, David, *Four Dissertations*. Indiana, St. Augustine's Press, 2000.

HUME, David, *The Letters of David Hume*. Ed. de J. Y. T. Greig. Oxford, Clarendon Press, 1932. 2 vols.

HUME, David, *The Philosophical Works*. Ed. de Adam Black y William Tait. Londres, 1826. 4 vols.

HUME, David, *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid, Editora Nacional, 1977.

HUNTER, M. y D. Wootton, eds., *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford, Clarendon Press, 1992.

HUNTER, Michael, ed., *Robert Boyle Reconsidered*. Cambridge, Cambridge University Press,1994.

HURTADO, Guillermo, "Entes y modos en las *Disputationes Metaphysicae*", en Guillermo Hurtado, *Por qué no soy falibilista y otros ensayos filosóficos*. México, Los Libros de Homero, 2009, pp. 23-36.

HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona, Crítica, 1991.

HUTTON, Sarah, *Anne Conway. A woman philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

HYPPOLITE, Jean, *Lógica y existencia*. Barcelona, Herder, 1996.

ISRAEL, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*. Oxford, Clarendon Press, 2001.

JACOBI, Friedrich Heinrich, *Cartas a Moses Mendelssohn y otros textos*. Pról., trad. y notas de J. L. Villacañas. Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.

JAEGER, Werner, *Aristotelis Metaphysica*. Oxford, Oxford University Press, 1973.

JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, FCE, 2010.

JAFFRO, Laurent, "Le *cogito* de Berkeley", en *Archives de philosophie*, 67, 2004, pp. 85-111.

JAMES, William, "The Sentiment of Rationality", en *Essays on Faith and Morals*. Nueva York, Meridian Books, 1962.

JOHNSTON, D., *The Rhetoric of Leviathan*. Princeton, Princeton University Press, 1986.

JOLLEY, N., ed., *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

JOLLEY, N., *Leibniz. Routledge Philosophers*. Nueva York, Routledge, 2005.

JOLLEY, N., *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Oxford, Clarendon, 1990.

JUDSON, Lindsay, ed., *Aristotle's Physics: a collection of essays*. Oxford, Oxford University Press, 1995.

KAMBARTEL, Friedrich, *Erfahrung und Strucktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp,1968.

KAMBOUCHNER, Denis, *Descartes et la philosophie morale*. París, Hermann, 2008.

KAMINSKY, Gregorio, *Spinoza. La política de las pasiones*. Barcelona, Gedisa, 1990.

KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

KANT, Immanuel, *Correspondence*. Ed. de A. Zweig. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Ed. bilingüe. Trad. y notas de Mario Caimi. México, FCE / UAM / UNAM, 2008.

KANT, Immanuel, *Königlichen Preußischen* (después Deutschen), Akademie der Wissenschaften, ed., *Kants gesammelte Schriften*. Berlín, Georg Reimer (después Walter De Gruyter), 1900.

KANT, Immanuel, P. Guyer y A. Wood, eds., *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

KANT, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Trad. de Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero. Buenos Aires, Losada, 2005.

KEMP SMITH, N., *The Philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*. Nueva York, Macmillan, 2005.

KENNY, Anthony, *The Five Ways*. Indiana (IN), Notre Dame, 1980.

KERVÉGAN, Jean-Francois, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'Espirit objectif*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

KINGSTON, F. T., *The metaphysics of George Berkeley, 1685-1753: Irish philosopher*. Lewiston / Nueva York, The Edwin Mellen Press, 1992.

Kivy, P., *The seventh sense. Frances Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics*. Nueva York, Oxford University Press, 2003.

Kolakowski, Leszek, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo xvii*. Trad. de F. Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1982.

Kolesnik-Antoine, Delphine, *Descartes. Une politique des passions*. París, puf, 2011.

Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. de C. Solís Santos. México, Siglo XXI, 1992.

Laas, Ernst, *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie*. Berlín, Weidmann, 1876.

Lamy, François, *Le nouvel athéisme renversé, ou refutation du système de Spinoza*. París, Jean de Nulley, 1696.

Lauer, Quentin, *Hegel's idea of philosophy*. Nueva York, Fordham University Press, 1983.

Leibniz, G. W., *Discurso de metafísica*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*. Trad. de E. de Olazo, R. Torreti y T. E. Zwanck. Madrid, Machado Libros, 2003.

Leibniz, G. W., *Monadología*. Trad. de V. Naughton. Buenos Aires, Quadrata, 2005.

Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Trad. de J. Echeverría Ezponda. Madrid, Alianza, 1992.

Leibniz, G. W., *Obra completa*. Granada, Comares, 2010. 19 vols.

Leibniz, G. W., "Philosophische Abhandlungen", en *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. iv. Ed. de C. J. Gerhart. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1978, pp. 427-463.

Leibniz, G. W., *Philosophical Essays*. Ed. y trad. de R. Ariew y D. Garber. Indianapolis, Hackett, 1989.

Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlín, 1950 y sgts.

Leibniz, G. W., *Vorausedition zur Reihe VI - philosophische Schriften - in der Ausgabe der Akademie [der Wissenschaften] der DDR [Berlin]*. Munster, Leibniz-Forschungssteller der Universitat Munster, 1982-1991. 10 vols.

Leocata, Francisco, "San Agustín y la modernidad", en *Persona y Cultura*, núm. 6, año 6. Arequipa, Perú, Universidad Católica San Pablo, 2008, pp. 76- 93.

Lewis, R., *Language, mind and nature: artificial languages in England from Bacon to Locke*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Liddell & Scott, *A Greek-English lexicón*. Ed. de Barber. Londres, Clarendon Press, 1968.

Lindberg, D. y R. Westman, *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. de Peter H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1979.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding en British Empirical Philosophers*. Nueva York, A Clarion Book, 1968.

Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Pról. de José A. Robles y Carmen Silva. Trad. de Edmundo O'Gorman. México, fce, 1999.

Locke, John, *Some Thoughts concerning Education*. Ed. de J. W. Yolton y J. S. Yolton. Oxford, Oxford University Press, 1989.

Loeb, L., *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Ithaca / Nueva York, Cornell University Press, 1981.

Longuenesse, Béatrice, *Hegel et la critique de la Métaphysique*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

Look, Brandon, "Leibniz and the Substance of the Vinculum Substantiale", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 38, núm. 2, 2000, pp. 203-220.

López Sastre, G., coord., *David Hume: nuevas perspectivas sobre su obra*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.

Loux, Michael, *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics* Z *and H*. Nueva York, Cornell University Press, 1991.

Lowe, E. J., *Locke on Human Understanding*. Londres / Nueva York, Routledge, 1995.

Lowith, K., *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires, Katz, 2007.

Luce, A. A., "Berkeleian Action and Passion", en *Revue internationale de philosophie*, 1953, pp. 23-24.

Luce, A. A., "Development within Berkeley *Commonplace Book*", en *Mind*, 49, 1940, pp. 42-51.

Macherey, Pierre, *Introduction a l'Éthique de Spinoza: La première partie: La nature des choses*. París, puf, 1998.

Mackie, John L., *Problemas en torno a Locke*. Trad. de Adriana Sandoval. México, unam, iif, 1988.

Madanes, Leiser, "¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre el problema mente-cuerpo en Descartes", en Laura Benítez y José Antonio Robles, comps., *El problema de la relación mente-cuerpo*. México, unam, iif, 1993.

Mahan, A., *A Critical History of Philosophy*. Nueva York, Phillips & Hunt, 1883.

Malcolm, N., *Aspects of Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 2002.

Malherbe, Michel, *Kant ou Hume*. París, Vrin, 1980.

Margot, J. P., *Estudios cartesianos*. México, unam, 2003.

Marion, J.-L., *Questions cartésiennes,* vol. 2. París, puf, 1996.

Marion, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. París, puf, 1991.

Marrama, Oberto, "Language and Curiosity in Hobbes' Philosophical Anthropology", en *Science et esprit*, vol. 68, núm. 1, 2016, pp. 71-81.

Martínez, J. A., *Hume (1711-1776)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1996.

Martinich, A. P., *A Hobbes Dictionary*. Oxford, Blackwell Publishers, 1995.

Marty, François, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*. París, Beauchesne, 1980.

Mates, B., *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. Nueva York / Oxford, Oxford University Press, 1986.

Matheron, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*. París, Minuit, 1988.

Matteoli, Marco y Rita Sturlese, "Il canto di Circe e la 'magia' della nuova arte della memoria del Bruno", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

McCann, Edwin, "Locke's philosophy of body", en Vere Chapell, ed., *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

McCraken, Charles, "Berkeley's Cartesian Concept of Mind: The Return through Malebranche and Locke to Descartes", en *Monist*, 71, 1988.

McCracken, Charles, "Berkeley's Notion of Spirit", en *History of European Ideas*, 7, 6, 1986, pp. 597-602.

McGuire, J. E., "Boyle's Conception of Nature", en *Journal of the History of Ideas*, XXXIII, 4, 1972, pp. 523-542.

McGuire, J. E., "'Labrynthus Continuii': Leibniz on Substance, Activity and Matter", en Robert Turnbull y Peter Machamer, eds., *Motion and Times, Space and Matter*. Columbus, Ohio State University Press, 1976.

McKim, Robert, "Berkeley's Active Mind", en *Archiv für Geschite der Philosophie*, 71, 3, 1989, pp. 335-343.

McRae, R., *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*. Toronto, University of Toronto Press, 1976.

Menake, G., *Three Traditions of Greek Political Thought: Plato in Dialogue*. Lanham, University Press of America, 2004.

Michaud, Yves, "La formation de la problématique de la substance spirituelle chez Berkeley", en *Revue de métaphysique et de morale*, 79, 1, 1974, pp. 63-83.

Migely, Geneviève, "Berkeley's Actively Passive Mind", en Stephen H. Daniel, ed., *Reexamining Berkeley's Philosophy*. Toronto, University of Toronto Press, 2007, pp. 153-171.

Misrahi, Robert, *Spinoza*. Trad. de Francisco López Castro. Madrid, Edaf, 1975.

Mohr, Georg, "Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel", en Dieter Sturma, ed., *Person. Philosophiegeschichte - Theoretische Philosophie - Praktische Philosophie*. Paderborn, Mentis, 2001, pp. 103-141.

Moledo, Fernando, "Sustancialidad del alma y validez objetiva de las categorías: la Lógica trascendental de Kant a mediados de la década silenciosa (*ca*. 1775)", en *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 34/2, 2015, pp. 65-86.

Molland, A. George, "Aristotelian Science", en R. C. Olby *et. al*., eds., *Companion to the History of Modern Science*. Londres / Nueva York, Routledge, 1990.

Mondolfo, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antiguedad clásica*. Buenos Aires, Imán, 1952.

Monroy Nasr, Zuraya, *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica*. México, UNAM, Facultad de Psicología, DGAPA, 2006.

Montaigne, Michel de, *Ensayos*. Trad. de D. Picazo y A. Montojo. Madrid, Cátedra, 1998. 3 vols.

Moravcsik, Julius, "What makes reality intelligible?", en Lindsay Judson, ed., *Aristotle's Physics: a collection of essays*. Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 31-47.

Mossner, E. C., *The life of David Hume*. Oxford, Clarendon Press, 1980.

Mosterin, J. y R. Torretti, *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid, Alianza, 2002.

Motta, Giuseppe, "*Ratio fiendi*. La redéfinition kantienne des principes fondamentaux de l'ontolgie dans la *Nova Dilucidatio* de 1755", en S. Grapote y Prunea-Bretonnet, dirs., *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*. París, Vrin, 2011, pp. 119-146.

Moureau, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*. París, puf, 2003.

Muehlmann, Robert G., "The Substance of Berkeley's Philosophy", en Robert G. Muehlmann, comp., *Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretive, and Critical Essays*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 1995, pp. 89-105.

Murillo, I., *Leibniz (1646-1716)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1994.

Nadler, Steven, *Spinoza*. Madrid, Acento, 2004.

Naeher, J., *Einführung in die Idealistische Dialektik Hegels*. Stuttgart, Leske Verlag, 1981.

Nass, Gustav, *Person, Persönlichkeit und juristische Person*. Berlín, Duncker & Humblot, 1964.

Natali, Carlo, "La noción de causa final en Aristóteles", en *Anuario Filosófico*, 32, 1999, pp. 39-57.

Nathan, Elia, "En torno al concepto de sustancia en Locke", en *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. xxiv, núm. 24, 1978, pp. 80-97.

Navarro Cordón, Juan Manuel, "Método y metafísica en el Kant precrítico", en *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 9, 1974, pp. 75-122.

Negri, Antonio, *Descartes político o de la razonable ideología*. Madrid, Akal, 2008.

Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Trad. de G. de Pablo. Barcelona, Anthropos / uam-Iztapalapa, 1993.

Negri, Antonio, *Multitud*. Barcelona, Debate, 2004.

Newton, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Trad. de A. Escohotado. Madrid, Tecnos, 1987.

Ng, Karen, "Hegel's logic of actuality", en *The Review of Metaphysics*, LXIII, 249, 2009, pp. 139-172.

Noël, Georges, *La Logique de Hegel*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1933.

Nols, Carmen, *Zeichenhaften Wirklichkeit. Realität als Ausdruck der kommunikativen Präsenz Gottes in der Theologie George Berkeleys*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

Norton, Eduard, F., ed., *Cambridge companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*. Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1981.

O'Connor, Daniel John, comp., *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. iii. Barcelona, Paidós, 1983.

Olaso, E. de, ed., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6: *Del Renacimiento a la Ilustración I*; vol. 21: *Del Renacimiento a la Ilustración II*. Madrid, Trotta, 1994.

Orieux, J., *Voltaire ou la royauté de l'esprit*. París, Flammarion, 1977.

O'Rourke, Fran, "Aristotle and the Metaphysics of Evolution", en *The Review of Metaphysics*, 58, 2004, pp. 3-59.

Osler, Margaret J., "Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy", en J. H. Brooke *et al.*, *Science in Theistic Contexts. Cognitive Dimensions*, vol. 16. Chicago, Osiris, 2001.

Pacho, Julián, *Los nombres de la razón*. Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1997.

Paganini, G., *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht, Kluwer, 2003.

Pannemberg, W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca, Sígueme, 1976.

Parker, F., *Scepticism and Literature. An Essay on Pope, Hume, Sterne and Johnson*. Nueva York, Oxford University Press, 2003.

Parkinson, G. H. R., *Spinoza*. Valencia, Universidad de Valencia, 1984.

Parkinson, G. H. R., *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism. Routledge History of Philosophy*, vol. iv. Londres / Nueva York, Routledge,1993.

Pascal, Blais, *Obras: pensamientos, provinciales, escritos científicos, opúsculos y cartas*. Trad. de C. R. de Dampierre. Madrid, Alfaguara, 1981.

Paton, H. J., *Kant's Metaphysics of Experience*. Londres, Allen and Unwin, 1965. 2 vols.

Pavesi, Pablo, *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

Penner, Sydney, "The Pope and Prince of all the Metaphysicians': Some recent Works on Suárez", en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, 2, 2013, pp. 393-403.

Peña Echeverría, Javier, *La filosofía política de Espinosa*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989.

Peperzak, Adriaan, *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.

Pereira, José, *Suárez. Between Scholasticism and Modernity*. Wisconsin, Marquette University Press, 2007.

Philonenko, Alexis, *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*. París, Vrin, 1969. 2 vols.

Pigeard de Gurbet, G., *Kant et le temps*. París, Kimé, 2015.

Pitcher, G., *Berkeley*. Trad. de J. A. Robles. México, fce, 1983.

Pitcher, George, *Berkeley*. Londres, Routledge / Kegan Paul, 1977.

Platón, *Diálogos: Filebo, Timeo* y *Critias*. Trad. de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1996.

Platón, *Diálogos: Leyes (VII-XII)*. Trad. de Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1999.

Popkin, Richard, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, fce, 1983.

Popkin, Richard, *The High Road to Pyrrhonism*. Indianapolis, Austin Hill Press, 1980.

Popkin, Richard, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

Popper, K. R., *El mundo de Parménides: ensayos sobre la ilustración presocrática*, Barcelona, Paidós, 1999.

Price, H. H., *Hume's Theory of the External World*. Oxford, Clarendon Press, 1940.

Principe, Lawrence, *The Aspiring Adept*. Princeton, Princeton University Press, 1998.

Prunea-Bretonnet, T., "De l'ontologie à la philosophie transcendantale: dans quelle mesure Kant est-il wolffien?", en S. Grapote y T. Prunea-Bretonnet, dirs., *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*. París, Vrin, 2011, pp. 147-161.

Quintanilla, I., *Berkeley (1685-1753)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

Quinton, Anthony, *The Nature of Things*. Londres, Routledge / Kegan Paul, 1973.

Rábade, Sergio, *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid, Gredos, 1975.

Rábade, Sergio, *Spinoza. Razón y felicidad*. Madrid, Cincel, 1987.

Rábade, Sergio, *Suárez (1548-1617)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1997.

Ramos-Alarcón, Luis, "Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza", en *Diánoia*, núm. 75, vol. lx, noviembre de 2015, pp. 105-128.

Ramos-Alarcón, Luis, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y politico*. Tesis. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008.

Ramos-Alarcón, Luis, "Individuo y experiencia en Spinoza: respuesta al mecanicismo cartesiano", en L. Benítez y J. A. Robles, coords., *Mecanicismo y modernidad*. México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2008, pp. 47-58.

Ramos-Alarcón, Luis, "La teleología en el modelo del hombre libre de Spinoza: discusión con Platón", en Laura Benítez y Alejandra Velázquez, coords., *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la ilustración*. México, unam, fes-Acatlán / Torres Asociados, 2013.

Ramos-Alarcón, Luis, "*Omnia individua quamvis diversis gradibus animata sunt:* potencia, animismo y dinámica en los individuos según Spinoza", en L. Benítez, J. A. Robles y A. Velázquez, coords., *Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física. XX Aniversario del Área de Historia de la Filosofía*. México, unam, fes-Acatlán, 2007.

Ramos-Alarcón, Luis, "Spinoza, crítico de la física cartesiana", en L. Benítez y J. A. Robles, eds., *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la f*ísica. México, unam, dep, ffl, 1999, pp. 123-135.

Reich, Klaus, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Berlín, Richard Schoetz, 1948.

Rescher, N., *Leibniz's Metaphysics of Nature*. Dordrecht, Reidel, 1981.

Rescher, N., *The Philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs / N. J., Prentice Hall, 1967.

Rescher, Nicholas, *Essays in Philosophical Analysis*. Pittsburgh (PA), University of Pittsburgh Press, 1969.

Rinaldi, Giacomo, *A history and interpretation of the Logic of Hegel*. Nueva York, The Edwin Mellen Press, 1987.

ROBLES, J. A y L. Benítez, comps., *La filosofía natural en los pensadores de modernidad*. México, UNAM, 2004.

ROBLES, José Antonio, *Estudios berkeleyanos*. México, UNAM, 1990.

ROBLES, José Antonio, "Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley. I", en *Dianoia*, vol. 30, núm. 30, 1984, pp. 67-87.

ROBLES, José Antonio, "Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley. II", en *Contextos*, vol. IV, núm. 7, 1986, pp. 43-54.

ROBLES, José Antonio, *Mente-cuerpo*. México, UNAM, IIF, 1993.

ROMBACH, Heinrich, *El presente de la filosofía*. Barcelona, Herder, 2007.

RORTY, Amélie, "Descartes on thinking with the body", en J. Cottingham, ed., *Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press,1992.

RORTY, Amélie, "The Functional Logic of Cartesian Passions", en Sabrina Ebbersmeyer, ed., *Emotional Minds*. Berlín, De Gruyter, 2012.

ROSS, Alberto, *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona, EUNSA, 2007.

ROSS, David, *Aristotelis Analytica priora et posteriora*. Oxford, Oxford University Press, 1964.

ROSS, David, *Aristotle*. Nueva York, Routledge, 1995.

ROSS, David, *Aristotle's Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press, 1924.

ROSS, David, *Aristotle's Physics*. Oxford, Oxford University Press, 1936.

ROSS, G. M., *Leibniz*. Oxford, Oxford University Press, 1984.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile, ou de l'éducation*. París, Gallimard, 1969.

ROUSSET, Bernard, *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*. París, Vrin, 1967.

ROUSSET, Bernard, *La perspective finale de l' "Ethique" et le problème de la cohérence du Spinozisme: L'autonomie comme salut*. París, Vrin, 1968.

ROUSSET, Bernard, "*Las implicaciones de la identidad spinozista del ser y la potencia*", en *Spinoza: potencia y ontología*. París, Kimé, 1994.

ROUSSET, Bernard, "L' être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza", en *Revue de Philosophie*, núm. 2, 1986, pp. 223-247.

ROVIRA, R., *Léxico fundamental de metafísica de Leibniz*. Madrid, Trotta, 2006.

RUIZ, Leonardo, *El concepto leibniziano de espacio. La polémica con Clarke y el newtonianismo*. Pamplona, Eunsa, 2014.

Runes, D. D., *Diccionario de filosofía*. Trad. de A. Doménec *et al*. México, Grijalbo, 1980.

Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press, 1900.

Russell, Colin A., "Views of Nature", en Gary B. Ferngren, ed., *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. Nueva York / Londres, Garland Publishing, 2000.

Rutherford, Donald, *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Saffrey, H. D. y L. G. Westernik, "Introduction" a Proclus, *Theologie Platonicienne*. París, Les Belles Letres, 1968.

Safranski, R., *Heidegger y el comenzar*. Madrid, Pensamiento, 2006.

Salas, J. de y F. Martín, comps., *David Hume. Perspectivas sobre su obra*. Madrid, Universidad Complutense, 1998.

Salas, J., *Razón y legitimidad en Leibniz*. Madrid, Tecnos, 1994.

Salazar Carrión, L., *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* México, uam-Azcapotzalco, 1997.

Sanz, V., *De Descartes a Kant: historia de la filosofía moderna*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2005.

Sargent, Rose-Mary, *The Diffident Naturalist*. Chicago / Londres, University of Chicago Press, 1995.

Scharfstein, B.-A., *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*. Trad. de A. Brotons. Madrid, Cátedra, 1996.

Schmitt, Ch. y Quentin Skinner, eds., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Nueva York / Londres, Cambridge University Press, 1988.

Schönrich, G., "Die Kategorien der Freiheit als handlungstheoretische Elementarbegriffe", en Gerold Prauss, ed., *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Fráncfort del Meno, Klostermann, 1986, pp. 246-270.

Schulthess, Peter, *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchun zur theoretischen Philosophie Kants*. Berlín / Nueva York, W. de Gruyter, 1981.

Serrano, Vicente, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida postmoderna*. Barcelona, Anagrama, 2011.

Shapin, Steve, *The Scientific Revolution*. Chicago, The Chicago University Press, 1996.

Shapin, Steve y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

Sheets-Johnstone, Maxine, "Emotion and movement. A beginning empirical-phenomenological analysis of their relationship", en *The Corporeal Turn: an Interdisciplinary Reader*. Exeter, Reino Unido, Imprint Academic, 2009.

Shields, Christopher, *Aristotle*. Nueva York, Routledge, 2007.

Shields, Christopher y Daniel Schwartz, "Francisco Suárez", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (otoño, 2014), Edward N. Zalta, ed., forthcoming url = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/suarez/>.

Silva, Carmen, "Locke y la explicación psicológica de la idea de infinito", en L. Benítez y J. A. Robles, *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*. México, unam, iif, 1997.

Silva, Carmen, "Los universales y la distinción lockeana entre esencias nominales y reales", en *Theoría*, núm. 24. México, unam, ffl, diciembre de 2011, 2011, pp. 11-23.

Simplicio, *In Aristotelis Physicorum Libros Comentaría*. Berlín, Reimer, 1882. 2 vols.

Simplicio, *On Aristotle Physics 2*. Trad. y notas de D. B. Fleet. Londres, Duckworth, 1997.

Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México, fce, 1993. 2 vols.

Sorabji, Richard, *Matter, Space, and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*. Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1992.

Sorell, T., *Hobbes*. Londres / Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1986.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Trotta, 2000.

Spinoza, Baruch, *Ética*. París, Bibliothèque de la Pléiade, 1954.

Spinoza, Benedictus de, *Collected Works*, vol. 1. Ed. y trad. de E. M. Curley. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1985.

Spinoza, Benedictus de, *Correspondencia*. Introd., trad. y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.

Spinoza, Benedictus de, *Epistolario*. Trad. de O. Cohan. Buenos Aires, Proyectos Editoriales, 1988. [Reed., 1a. ed., 1950.]

Spinoza, Benedictus de, *Ética*. México, fce, 1958.

Spinoza, Benedictus de, *Ética*. Trad. de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 1987.

Spinoza, Benedictus de, *La reforma del entendimiento*. Buenos Aires, Aguilar, 1959.

Spinoza, Benedictus de, *Œuvres III, Tractatus Theologicus-Politicus*. *Traité Théologico-Politique*. Texto de F. Akkerman. Introd., trad. y notas de J. Lagrée y P.-F. Moreau. París, puf, 1999.

Spinoza, Benedictus de, *Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1972. 4 vols.

Spinoza, Benedictus de, *Pensamientos metafísicos*. París, Garnier-Flammarion, 1965.

Spinoza, Benedictus de, *The Ethics and Other Works*. Trad. de Edwin Curley. Princeton, Princeton University Press, 1994.

Spinoza, Benedictus de, *Traité Politique. Lettres*. Trad. de Ch. Apuhn. París, Garnier-Flammarion, 1966.

Spinoza, Benedictus de, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 1988.

Spinoza, Benedictus de, *Tratado político*. Trad. de A. Domínguez. Madrid, Alianza, 2004.

Spinoza, Benedictus de, *Tratado teológico-político*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1990.

Spinoza, Benedictus de, *Tratado teológico-político*. Trad. de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 2003.

Stepanenko, Pedro, "La concepción berkeleyana del yo", en *Análisis Filosófico*, vol. vi, núm. 1, mayo de 1986, pp. 45-54.

Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes*. México, fce, 2011.

Strawson, Peter F., *Los límites del sentido. Ensayo sobre la* Crítica de la razón pura *de Kant*. Trad. de Carlos Thiebaut. Madrid, Revista de Occidente, 1975.

Stroud, Barry, *Hume*. Trad. de A. Zirión. México, unam, iif, 1995.

Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, vol. ii. Trad. y ed. de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver. Madrid, Gredos, 1960.

Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas,* vol. v. Trad. y ed. de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver. Madrid, Gredos, 1963.

Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas,* vol. vii. Trad. y ed. de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver. Madrid, Gredos, 1966.

Sylvain, Zac, *L'ideé de vie dans la philosophie de Spinoza*. París, puf, 1977.

Tatián, Diego, *La cautela del salvaje*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

Taylor, Charles, *Las fuentes del yo*. México, Paidós, 2006.

Tipton, I. C., *Locke y el entendimiento humano. Ensayos escogidos*. México, fce, 1983.

Tipton, Ian, *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*. Londres, Metheun, 1974.

Tirinnanzi, Nicoletta, "Eroi e demoni tra Ficino e Bruno", en F. Meori, *La magia nell'Europa moderna*. Florencia, Leo S. Olschi Editore, 2007.

Torretti, Roberto, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.

Tricaud, F., "Le vocabulaire de la passion", en Yves Charles Zarka, dir., *Hobbes et son vocabulaire*. París, Vrin, 1992, pp. 139-154.

Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp,1976.

Vaihinger, Hans, *Die transzendentale Deducktion der Kategorien in der ersten Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft'*. Niemeyer, Halle, 1902.

Vargas, Jorge Alfonso, "La metafísica oculta de Hobbes. Una contribución al estudio del pensamiento moderno", en *Límite*, núm. 9. Universidad de Tarapacá, Chile, 2002, pp. 48-71. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83600903> (4/5/2015).

Vasallo, Ángel, "El '*cogito*' en san Agustín y Descartes", 1954, consultado en marzo de 2014 en <http://www.angelvassallo.com.ar/Libros/Retablo/RF3.html?libro=RF&secc=3#ap6>.

Villacañas, José Luis, *La filosofía teórica de Kant*. Valencia, Gules, 1985.

Villacañas, José Luis, *La formación de la* Crítica de la razón pura. Valencia, Universidad de Valencia, 1980.

Villacañas, José Luis, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*. Barcelona, Anthropos, 1989.

Vitale, Enrico, "Saggio Introduttivo", en Marsilio Ficino, *Teologia platonica*. Milán, Bompiani, 2011.

Vleeschauwer, H.-J., "Études kantiennes contemporaines", en *Kant-Studien*, 54, 1963.

VLEESCHAUWER, H.-J., *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*. Anvers / París / La Haye, "De Sikkel" / Leroux / Nijhoff, 1934-1937-1939. 3 vols.

VOLPHILAC, Aude, "'Lire selon son esprit'. Le lecteur cartésien selon A. Baillet", en Delphine Kolesnik-Antoine, dir., *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon, ENS, 2013.

VUILLEMIN, Jules, *Physique et métaphysique kantiennes*. París, PUF, 1955.

WALLACE, Robert M., *Hegel's philosophy of reality, freedom and God*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

WARDY, Robert, *The Chain of Change. A Study of Aristotle'sPhysics VII*. Cambridge / Nueva York / Port Chester / Melbourne / Sydney, Cambridge University Press, 1990.

WATSON, R., *Descartes: el filósofo de la luz*. Barcelona, Ediciones B, 2003.

WEDIN, M., *Aristotle's Theory of Substance, The Categories and Metaphysics Zeta*. Nueva York, Oxford University Press, 2000.

WESTFALL, Richard S., *The Construction of Modern Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

WESTPHAL, Merold, "Hegel's theory of the Concept", en *Hegel, freedom and modernity*. Nueva York, State University of New York Press, 1992.

WESTPHAL, Merold, "The method of Hegel's Science of Logic", en G. di Giovanni, ed., *Essay's on Hegel's Logic*. Nueva York, State University of New York Press, 1990.

WIENPAHL, Paul, *Por un Spinoza radical*. México, FCE, 1990.

WIGGINS, D., *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford, Blackwell, 1967.

WIGGINS, D., *Sameness and Substance*. Oxford, Blackwell, 1980.

WIGGINS, D., *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

WIGGINS, D., "Sortal concepts: a reply to Xu", en *Mind and Language*, 12, 1997, pp. 413-21.

WIGGINS, D., "Substance", en A. C. Grayling, ed., *Philosophy 1: a Guide Through the Subject*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 214-249.

WILBANKS, J., *Hume's Theory of Imagination*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.

WILLIAMS, Bernard, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Trad. de L. Benítez. México, UNAM, 1995. [Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmonsworth, Penguin, 1978.]

WILLIAMS, J. A., *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2003.

WILSON, C., *Leibniz's Metaphysics: A Historical and Comparative Study*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

WILSON, Margaret D., *Descartes*. Trad. de J. A. Robles. México, UNAM, IIF, 1990.

WILSON, Margaret D., *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1999.

WINKLER, Kenneth, *Berkeley: An Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1989.

WINTERBOURNE, A. T., "On the Metaphysics of Leibnizian Space and Time", en Roger Woolhouse, ed., G*ottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, vol. III. Londres, Routledge, 1994.

WITT, C., *Substance and Essence in Aristotle*. Ithaca / Nueva York, Cornell University Press, 1989.

WITTGENSTEIN, L., *Observaciones diversas. Cultura y valor*. México, Siglo XXI, 1986.

WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. Cambridge, Harvard University Press, 1983.

WOLIN, S., *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*. Madrid, Foro Interno, 2005.

WOOLHOUSE, R. S., *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventheenth-century metaphysics*. Nueva York, Routledge, 1993.

WOOLHOUSE, R. S., ed., *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*. Oxford, Oxford University Press, 1981.

WOOLHOUSE, R. S., *G. W. Leibniz: Critical Assessments*. Londres, Routledge, 1994. 4 vols.

YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*. Trad. de M. Cohen. Madrid, Anaya / Mario Muchnik, 1995.

ZARCA, Yves Charles y J. Bernhardt, *Hobbes et son vocabulaire: Etudes de lexicographie philosophique*. París, Vrin, 1992.

ZOCHER, Rudolph, "Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien", en *Zeitschrift für philosophische Froschung*, núm. 8, 1954.

Índice de autores*

* Los paréntesis indican el número de página en que el autor es mencionado en nota a pie.

Índice de conceptos*

* Los paréntesis indican el número de página en que el autor es mencionado en nota a pie.

Índice general

I. El concepto de sustancia en Spinoza

II. Las críticas de Locke al concepto de sustancia

III. El concepto de sustancia en Leibniz

IV. El concepto de sustancia en Berkeley

V. Crítica de Hume al concepto de sustancia

VI. El concepto de sustancia en Kant

VII. El concepto de sustancia en Hegel

VIII. Apéndices

El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de editar y de producir en versión electrónica en noviembre de 2018 en Editora Seiyu de México S. A de C. V. Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida exclusivo de la serie @Schola, así como salida a impresión por demanda. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor y, en su caso, corresponsabilidad de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. Se utilizó en la composición, elaborada por Edgar Gómez Muñóz, la familia tipográfica completa Minion Pro en diferentes puntajes y adaptaciones. El diseño de cubierta fue elaborado por el departamento de diseño de Editora Seiyu de México. La creación conceptual de la serie @Schola es de la Coordinación de Publicaciones; el cuidado de la presente edición estuvo a cargo de Raúl Gutiérrez Moreno.

Se agradece al equipo editorial de la Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras su participación en el diseño y el desarrollo editorial de la serie @Schola, especialmente a Edgar Gómez Muñoz, Juan Carlos Hernández Vera, Mauricio López Valdés y Óscar Ramírez Martínez.





Imagen en guardas y portada: Johann Amos Comenius (1592-1670), "Representación de los cinco sentidos y el cerebro", ilustraciones del libro *Joh. Amos Commenii Orbis sensualium pictus: hoc est; Omnium principalium in mundo rerum, & in vita actionum, pictura & nomenclatura*, publicado en el año 1705, en Londres.





¿Qué es lo que cambia y deja pronto de ser? ¿Hay algo que existe y permanece? ¿Qué relación podría haber alrededor de estas interrogantes? En contra de las tradicionales historias de la filosofía que consideran inconmensurables las discusiones entre distintos sistemas filosóficos, este libro propone el concepto de sustancia como puente para entablar un diálogo entre los filósofos modernos que discuten la existencia o inexistencia de un soporte o fundamento de la realidad, sea material o pensante. Al respecto, el lector encontrará las posturas que tuvieron Spinoza, Locke, Leibniz, Berkeley, Hume, Kant y Hegel, así como las discusiones entre ellos. Asimismo, el lector tendrá a su disposición un índice de autores y uno de conceptos, así como una bibliografía especializada.







